چاپ دوم

داعش

خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی

بختیار علی

ترجمه‌ی سردار محمدی



چاپ دوم

داعش

خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی

بختیار علی

ترجمه‌ی سردار محمدی



داعش

خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی

داعش

خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی

بختیار علی
ترجمه‌ی سردار محمدی

نشر مرکز

داعش
خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی
بختیار علی
گزینش و ترجمه: سردار محمدی
ویرایش: تحریریه‌ی نشرمرکز
حروف‌چینی، نمونه‌خوانی، صفحه‌آرایی: بخش تولید نشرمرکز
طرح جلد: سعید زاشکانی
چاپ اول ۱۳۹۴، شماره‌ی نشر ۱۱۶۵
چاپ دوم اسفند ۱۳۹۴، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ جباری
شابک: ۸-۲۷۶-۲۱۳-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email: info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه: علی، بختیار، ۱۹۶۰- م Ali, Bechtyar
عنوان و نام پدیدآور: داعش: خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی / بختیار علی؛ ترجمه‌ی سردار محمدی؛ ویرایش تحریریه‌ی نشرمرکز.
مشخصات ظاهری: شش، ۱۸۶ ص.
یادداشت: مجموعه مقالات
نمایه ــ کتاب‌نامه: ص. ۱۸۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.
عنوان دیگر: خشونت شرقی و نقد عقل فاشیستی
موضوع: داعش ــ عین‌العرب (سوریه) ــ تاریخ ــ معاصر، ۲۰۱۴م
شناسه‌ی افزوده: محمدی، سردار، ۱۳۶۱- ، مترجم
ردهبندی کنگره: ۱۳۹۴ ۸۳ع ۲ د / ۵ / HV ۶۴۳۲
ردهبندی دیویی: ۶۲۵ / ۳۰۳
شماره‌ی کتابشناسی ملی: ۳۹۸۰۲۰۷

فهرست

سخنی از نویسنده برای ترجمه‌ی فارسی کتاب

هدف از نوشتن این چند سطر در درجه‌ی نخست اعلام رضایت بنده مبنی‌بر ترجمه‌ی مقالات موجود در این کتاب توسط سردار محمدی و چاپ این مقالات توسط نشرمرکز می‌باشد. و همچنین ذکر چند نکته درمورد این مقالات: نخست، برخی از این مقالات ترجمه شده در این کتاب تنها بخش کوتاهی از نوشته‌های بلندتر و تحقیقات مفصل‌تر هستند. به‌عنوان نمونه، مصاحبه با منصور تیفوری به‌صورت یک کتاب کامل می‌باشد که قرار است در خارج از ایران به زبان کردی چاپ شود و آنچه در این کتاب آورده شده است بخش کوتاهی از آن مصاحبه است.

دوم؛ نوشتن درمورد فاشیسم در نوشته‌های من پروژه‌ای طولانی است که جلد نخست آن به‌عنوان «ماشین‌های فاشیستی» همانند کتاب بالا زیر چاپ قرار دارد و در سال جاری به بازار عرضه خواهد شد.

بختیار علی

معرفی اجمالی نویسنده

بختیار علی (متولد ۱۹۶۰) از نویسندگان و متفکران مطرح کردستان است که با نوشتن کتاب‌ها و مقالات اجتماعی و فلسفی گام مهمی در جهت روشنگری جامعه‌ی کردی برداشته است. نوشتن بیش از بیست کتاب و ده‌ها مقاله توسط ایشان نشان از تلاش وی در جهت بررسی مسائل اجتماعی منطقه دارد. در ایران بیشتر او را به‌عنوان داستان‌نویس می‌شناسند. استقبال فراوان از رمان‌های این نویسنده موجب شده است تا نوشته‌های نظری او برای خوانندگان ایرانی ناشناخته بماند؛ درحالی‌که وی خود را بیشتر نویسنده‌ای می‌داند که مسائل نظری دغدغه‌ی اصلی اوست. نخستین ترجمه از کارهای نظری وی توسط من در سال ۱۳۹۳ با استقبال فراوان روبه‌رو شد. همین امر موجب شد که ترجمه‌ی دیگر نوشته‌های نظری ایشان ادامه پیدا کند و کتاب حاضر نیز مجموعه‌ای از مقالات او درمورد فاشیسم و خشونت شرقی است. برخی از کتاب‌هایی که تا کنون به زبان فارسی از بختیار علی ترجمه شده‌اند به قرار زیر است:

۱ـ *آخرین انار دنیا* (رمان)، ترجمه‌ی آرش سنجابی، انتشارات افراز ۱۳۸۸؛ همچنین به ترجمه‌ی مریوان حلبچه‌ای؛ انتشارات ثالث، ۱۳۹۳.

۲ـ *شهر موسیقی‌دان‌های سفید* (رمان)، ترجمه‌ی رضا کریم مجاور، انتشارات مروارید، ۱۳۸۹، با همین مترجم و با انتشارات افراز ۱۳۹۱. این رمان با این مشخصات هم ترجمه شده است: همنوازان سپید، ترجمه‌ی آرش سنجابی، انتشارات آمه، ۱۳۹۲.

۳ـ *نردبانی در غبار* (گزیده‌ی اشعار)؛ ترجمه‌ی عباس محمودی، انتشارات افراز، ۱۳۹۰.

۴ـ *قصر پرندگان غمگین* (رمان)، ترجمه‌ی رضا کریم مجاور، انتشارات افراز، ۱۳۹۲.

۵ـ *مرگ تک فرزند دوم* (رمان)؛ ترجمه‌ی سردار محمدی، انتشارات افراز، ۱۳۹۳.
۶ـ *غزل‌نویس و باغ‌های خیال* (رمان)، ترجمه‌ی سردار محمدی، انتشارات افراز، ۱۳۹۳.
۷ـ *آیا با لاکان می‌توان انقلابی بود؟* (مقالاتی در فلسفه و روانکاوی)، ترجمه‌ی سردار محمدی، انتشارات افراز، ۱۳۹۳.
۸ـ *از پیدا به ناپیدا* (مباحثی در نوگرایی ادبی و مسئله‌ی روش)، ترجمه‌ی سردار محمدی، انتشارات افراز، ۱۳۹۴.

سردار محمدی

مقدمه‌ی مترجم[1]

چه چیز سبب ظهور خشونت و گروه‌های خشونت‌طلبی نظیر داعش در شرق می‌شود؟ ماهیت فلسفی و هستی‌شناختی این نوع از خشونت و این گروه‌های تروریستی که خشونت را به آخرین حد خود رسانده‌اند چیست؟ آیا عوامل خارجی در ظهور آن مؤثر بوده‌اند؟ آیا نظام‌های سیاسی منطقه به ظهور آنها کمک کرده‌اند؟... و همچنین باید پرسید روح دفاع قهرمانانه در کوبانی از کجا ناشی شده است؟ چه چیز موجب می‌شود، گروه کوچکی از مردم یک شهر دورافتاده‌ی مرزی در مقابله با داعش از ارتش سازماندهی شده‌ی یک کشور بهتر عمل کنند و ماه‌ها در مقابل آن بایستند؟

بختیار علی در مقالات موجود در این کتاب در پی پاسخگویی به این سؤالات است.

---

۱. ترجمه‌ی این کتاب زمانی صورت گرفت که نبرد در کوبانی هنوز ادامه داشت و شهر در محاصره‌ی نیروهای داعش بود. از این‌رو مقالات موجود بیشتر وضعیت نبرد و ماهیت مقاومت در کوبانی را بررسی می‌کنند. آزادی این شهر خود بحث جداگانه‌ای را می‌طلبد که نیاز به بررسی جوانب بیشتر دارد؛ من‌جمله ورود نیروهای پیش‌مرگه کردستان عراق به این شهر، اعتراضات مردم ترکیه در حمایت از مردم کوبانی و اعتراض به عدم‌دخالت و حمایت دولت ترکیه از مدافعان شهر، بمباران مواضع داعش توسط نیروهای ائتلاف و همچنین حمایت برخی کشورهای منطقه از مدافعان شهر و بازتاب آن در رسانه‌های بین‌المللی از عوامل مؤثر در پیروزی این شهر است. با تمام این اوصاف نظریات ارائه شده درمورد دفاع مردم کوبانی از شهر همچنان صادق بوده و حتی در صورت شکست این شهر نیز چیزی از اهمیت آن نمی‌کاست و ماهیت فلسفی دفاع مردم به‌قوت خود باقی بود.

در مقاله‌ی نخســت بختیار علی با رویکرد فلســفی و نگاه انتقادی به فرهنگ شــرقی به بررســی پدیده‌ی داعش پرداخته است. در این نوشــتار او به صراحت می‌گوید: «داعش تنها نماینده‌ی نیرویی وحشــی و خطرناک و بی‌رحم نیســت که در درون «دیگری» خوابیده اســت، بلکه نمایانگر نیرویی ترســناک و تاریک است و نیز مکانیســمی برای معامله و برخورد با قدرت و انسان؛ داعش دروازه‌ای برای فهم روان انســان‌ها و تاریخ صد ســال اخیر این منطقه است. داعش همان ماشین فاشیســتی است که در ســده‌ی اخیر، شــرق گاهی آن را فرامی‌خواند و گاه آن را از خــود می‌راند. گاهی نام آن را تغییر می‌دهد، صورت دیگری به آن می‌بخشــد، آن را ســرکوب می‌کند و گاهی به آن لعاب دینی، مارکسیســتی، ناسیونالیســتی و لیبرالیستی می‌بخشد، اما همواره همچون کابوسی بازمی‌گردد.» در ادامه می‌نویسد: «... داعش تنها برجسته‌ســازی و شــکل بنیادین‌تر همان قالب ایدئولوژیکی است که پیشــتر در سیمای بعثی‌ها، القاعده، آتاتورکیسم و دیگر گروه‌های افراطی ظاهر شــده بود. پدیده‌ای اســت که گاه در قالب دولــت و گاه در قالب ضددولت خود را نشــان می‌دهد.» وی با به چالش کشــیدن «نظام کاپیتالیســم شرقی» و همچنین گروه‌های سیاســی منطقه، داعش را پیامد سیاست‌های نادرست مبتنی‌بر تعریف و تمایز هویت‌ها و ســاختن مرزهایی آهنین میان خود و دیگری می‌داند. این هویت چنان در درون مرزهای خود اسیر شده است که توانایی پذیرش هیچ هویت دیگری را ندارد و با تأکید بر راستین بودن هویت «خود» و دروغین بودن هویت «دیگری» ســعی در از بین بردن آن دارد. بختیار علی این پدیده را در پایان مقاله‌ی مورد نقل این‌گونه تبیین می‌کند: «داعش نیرویی بیگانه و غریب نیســت، نیرویی متفاوت از معادله‌هایی نیســت کــه از درون و لایه‌های زیرین، کلیت جامعــه را به جنبش و حرکت وامی‌دارند. داعش، بعث و تعدادی نام دیگر ماشــین‌های فاشیستی هستند که نیروشان در این است که در شیوه‌های ناهماهنگ و متضاد ظاهر شوند. در اینجا ســاختار کلی از طریق تقدیس کردن تفاوت‌گذاری میان بخش‌های مختلف عمل می‌کند. ماشین، همیشه همان ماشین خواهد بود، با همان میل و اخلاق و ساختار و با همان نگرش و دیدگاه نسبت به انسان. تنها چیزی که تغییر خواهد کرد، نام‌های آن است و همچنین مکان و زمان ظاهر شدنش.»

در مقاله‌ی دوم، بختیار با اســتفاده از تعریف نیکلاس لومان درمورد قدرت که

آن را بر اساس رابطه‌ی میان دو طرف معادله‌ی قدرت توصیف می‌کند، بر این باور است که در معادله‌ی قدرت میان داعش و مردم و نیروهای منطقه این معادله‌ی لومانی برهم خورده است. به جای گزاره‌ی «ممکن است به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنم» که در معادله‌ی لومان نوعی تهدید پنهان و درونی برای حفظ قدرت است، گزاره‌ی «اکنون به‌گونه‌ای دیگر رفتار خواهم کرد» می‌نشیند و این تهدید درونی عملی می‌شود و معادله کاملاً به هم می‌خورد. از این‌رو بختیار معتقد است داعش قدرت ندارد بلکه از حضور دیگری وحشت دارد. به‌همین دلیل تنها با حذف دیگری، نه بستن قرارداد با او است که می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

در این مقاله بختیار پس از بیان چند نکته‌ی اساسی درباره‌ی ماهیت داعش، به بیان راهکار مبارزه با داعش می‌پردازد و می‌گوید: «مقابله با داعش تنها با مقابله‌ی نظامی انجام نخواهد گرفت، بلکه زمانی می‌توان به مقابله با داعش برخاست که از کلیت تفکر فاشیستی خارج شویم. تفکری که بر اساس الحاق کردن خود به قومیت و مذهب شکل گرفته است. این بدین معنا نیست که انسان دست از هویت خود بردارد، آن‌گونه که تبلیغات فاشیستی از آن به‌عنوان راهی جهت خنثی کردن ایده‌های مخالف با فاشیسم استفاده می‌کنند، بلکه به این معنا است که با استفاده از هیچ هویت دینی و ملی‌ای «دیگریِ» بیگانه ساخته نشود.»

در مقاله‌ی سوم، بختیار علی با استفاده از مفهوم هویت و تأثیر آن بر گروه‌های قومی و قبیله‌ای خاورمیانه و شرق در بروز خشونت میان نیروهای این منطقه، در تلاش است تا با استفاده از این مفهوم و بررسی دو نوع از هویت یعنی «هویت ثابت و همیشگی» و «هویت موقت و لحظه‌ای» نشان دهد که هویت می‌تواند نقش اساسی در به‌وجود آمدن ایدئولوژی‌های بسته و فاشیستی داشته باشد. هویت‌های همیشگی آن هویت‌هایی هستند که پیشاپیش تعریف جامع و بسته‌ای از آنها ارائه می‌شود و سوژه‌های انسانی را به پیروی و تبعیت از آن وامی‌دارند. هویتی که هرگز دچار تغییر نخواهد شد و سوژه ناچار است خود را با آن تعریف کند. هر انسان و گروه دیگری نیز که در درون این هویت قرار نداشته باشند به‌عنوان «دیگری» و دشمن نگریسته خواهد شد و تلاش برای نابودی دشمنان در صدر برنامه‌های سوژه‌های ایدئولوژیک قرار خواهد گرفت. در مقابل اما، هویت لحظه‌ای، هویتی گشوده و درحال‌تغییر است که می‌تواند بنا به شرایط زمان و مکان مشخص تغییر

کند و با دیگر هویت‌ها رابطه‌ای دوستانه داشته باشد. هویتی که تنها خود را به‌عنوان مرکز عالم و مبنای حقیقت نمی‌بیند. داعش در این تفسیر به همراه دیگر گروه‌های افراطی و تروریست که دارای هویت همیشگی و ایدئولوژی بسته هستند، تمام دیگر هویت‌های منطقه را به چشم دشمن می‌نگرند و وظیفه‌ی خود می‌دانند با از بین بردن هر هویت دیگری درستی و حقیقت هویت خود را به اثبات برسانند.

در این مقاله بختیار همچنین به ورود مدرنیسم به شرق اشاره می‌کند؛ مدرنیسم که بر اساس عدم ثبات و تغییر به‌وجود آمده است، سبب ایجاد نوعی تناقض در میان گروه‌ها و ملت‌ها و هویت‌های این منطقه شده است. از یک طرف این گروه‌ها قائل به داشتن هویت ثابت و همیشگی هستند و از طرف دیگر با ورود مدرنیسم و تغییر هر روزه‌ی ظاهر شهرها و معماری مدرن، خود این گروه‌ها در پی استفاده از این تغییر برآمده و با استفاده از مدرنیزاسیون سعی در نشان دادن تغییر در ماهیت خود دارند، هرچند که این استفاده‌ی ابزاری از مدرنیته و معماری تلاشی برای نشان دادن تغییر است، اما در ماهیت خود هیچ‌گونه تغییری ایجاد نخواهند کرد و همچنان بر اساس هویت ابدی در تلاش خواهند بود و همواره با نام آن هویت سعی در اعمال خشونت و از بین بردن دیگری دارند.

مقاله‌ی بعدی باعنوان «فاشیسم و تفاوت» باز هم تلاشی در جهت تبیین هویت و قائل بودن تفاوت از جانب نیروهای منطقه است. تفاوتی که بر اساس «منِ خوب» و «دیگریِ بد» شکل گرفته است. و باز در اینجا هم همین نگرش در تفاوت منجر به تلاش برای حذف دیگری بد خواهد شد و خشونت و ترور حاصل آن خواهد بود. بختیار در این نوشتار با استفاده از مفاهیم نیچه‌ای و دلوزی سعی در تبیین این نظر دارد.

در مقاله‌ی «کوبانی و روح مقاومت» بختیار علی به بررسی علل و عوامل مقاومت مردم عادی در کوبانی می‌پردازد و با اشاره به ناقص بودن تئوری هگل در رابطه‌ی ارباب و برده، شکل نوینی از رابطه را توصیف می‌کند که در آن دیگر ارباب تنها با تسلیم و تعظیم برده، احساس به ارباب بودن خود نخواهد داشت و با مرگ او است که می‌تواند ارباب بودن خود را ثابت کند. در این میان، به باور بختیار آنچه مهم‌تر از دو طرف کشمکش، یعنی ارباب و برده است، طرف سوم است که نقش «فریادرس» را بازی می‌کند. بختیار در این مقاله با استفاده از مفهوم «حیات برهنه»، البته نه در

آن معنایی که *آگامبن* به‌کاربرده است، سعی می‌کند تا دلیل مقاومت مردم کوبانی را حفظ حیات برهنه‌ی خویش بداند؛ دفاعی که در مقابل اربابی انجام می‌شود که تنها با مرگ و سر بریدن برده احساس اربابی خواهد کرد. بختیار علی نقش فریادرس را به این نظریه برمی‌گرداند که چون نظام سیاسی جهانی نمی‌خواهد اذعان کند که این نوع جدید از رابطه حاصل خود این نظام است، سعی در بازگرداندن دفاع از کوبانی به داخل نظام دارد و آن را عملی ضد تروریسم و دشمنان نظام جهانی می‌داند. اما بختیار معتقد است که دفاع از کوبانی دفاعی است به‌منظور بازگشت به وضعیت قبل از هرگونه ایدئولوژی و نظام سیاسی و فرهنگی؛ بازگشت به انسان طبیعی، البته نه در معنای هابزی آن، بلکه در معنایی که انسان جز خود امید به هیچ وکیل و فریادرسی جهت برقراری نظم و آرامش ندارد.

مقاله‌ی بعدی مقاله‌ای از مریوان وریا قانع است با نام «روح دفاع در کوبانی از کجا ناشی می‌شود؟» که در آن سعی دارد به نقد مقاله‌ی بختیار علی بنشیند و تلقی او از حیات برهنه و انسان طبیعی را به چالش بکشد و نشان دهد که دفاع مردم در کوبانی نه به دلیل حفظ جان، بلکه به‌خاطر ناسیونالیسم است. مریوان با اشاره به نظریه‌ی بندیکت اندرسون، می‌گوید که ناسیونالیسم جنبه‌ی آرمانی دارد و کوبانی همان آرمان‌شهر ناسیونالیسم است. وی همچنین به این اشاره می‌کند که کوبانی نوعی «پولیس یونانی» است. یعنی همان دولت شهرهای یونان باستان است.

بختیار علی در مقاله‌ی بعدی به انتقادات مریوان پاسخ داده است و سعی دارد نشان دهد که برداشت او از نوشتارش سطحی بوده و نیاز به دقت بیشتر دارد. همچنین بختیار علی برخی نظریات فیلسوفان غربی که مریوان از آنها استفاده کرده است را بازخوانی می‌کند تا نشان دهد مریوان در به‌کارگیری این تئوری‌ها دانسته یا نادانسته دچار اشتباه شده است. بختیار همچنین به این اشاره می‌کند که برخی نویسندگان در نوشته‌ها و نظرات خود سعی دارند هرگونه جنبش بیرون از نظام و عمل انسانی را به نفع نظام و ایدئولوژی خاصی تصرف کنند و به درون نظام بکشند. این سخن اشاره به مریوان است که سعی دارد کوبانی را به‌سوی کلان روایت ناسیونالیسم و یا مارکسیسم و جنبش چپ بکشد.

در مقاله‌ی بعدی مریوان وریا قانع «اسلاوی ژیژک»، فیلسوف اسلونیایی را بازخوانی می‌کند و به انتقاد از ایده‌ها و نوشته‌های او می‌پردازد و با اشاره به اینکه

سخنان او موجب نوعی افراطی‌گری و خشونت فاشیستی خواهد شد، می‌گوید که شرق در صد سال پیش و در قرن نوزدهم با سخنان سید قطب این نوع از رادیکال بودن را تجربه کرده است و با تشبیه ژیژک به سید قطب، نشان می‌دهد راه‌کاری که ژیژک برای ما پیشنهاد می‌کند، پیشتر تجربه شده است و حاصل آن گروه‌های تندرو و تروریستی نظیر داعش و القاعده بوده است. مریوان ریشه‌ی این گروه‌ها را به نظریات سید قطب برمی‌گرداند و به مفهوم جهاد علیه نظام جهالت جهانی که یکی از مفاهیم کلیدی سید قطب است می‌پردازد. او با بیان اینکه سید قطب معتقد بود در جهان کنونی جهالت جهانی سعی در از بین بردن اسلام دارد، به این نتیجه می‌رسید که به نیرویی انقلابی و از جان گذشته نیاز است تا همچون «صحابه‌ی جدید» عزم به گسترش اسلام داشته باشند و در این راه از هیچ کوششی دریغ نکنند. مریوان می‌گوید که ژیژک نیز برای براندازی نظام چنین نظرات رادیکالی دارد و قهرمانانی که او برای این کار انتخاب می‌کند دارای همان ویژگی «صحابه‌ی جدید» در اندیشه‌ی سید قطب هستند.

مقاله‌ی بعدی که باز به قلم بختیار علی است، باعنوان «خوانش ژیژک از هگل» سعی دارد نشان دهد برداشت مریوان و دیگر نویسندگان جوامع شرقی و حتی برخی نویسندگان غربی درباره‌ی ژیژک و فلسفه‌ی او نادرست است. برای درک ژیژک باید هگل و لاکان را به‌خوبی درک کرد، تا متوجه شد که آنچه در نظریات ژیژک به‌عنوان افراط‌گرایی و خشونت دیده می‌شود، بنا به تفاسیر هگلی راهی برای درهم شکستن نظام سرمایه‌داری و دفاع از فرهنگ محلی برای تبدیل به آرمان و فرهنگی جهانی است، نه دفاع از فاشیسم و افراط‌گرایی.

آخرین نوشتار این کتاب گفت‌وگویی از منصور تیفوری با بختیار علی است که در آن به بررسی مفهوم خشونت و فاشیسم در شرق و خاورمیانه می‌پردازد و سعی در روشن کردن مفهوم و منظور خود از به‌کارگیری «فاشیسم شرقی» در برابر مفهوم کلاسیک و غربی فاشیسم دارد. در این گفت‌وگو بختیار علی با اشاره به اینکه همواره از اولین نوشته‌های خود چه در قالب رمان و شعر و چه مقالات نظری‌اش در پی تبیین مفهوم فاشیسم شرقی بوده است، اشاره می‌کند که برخی برداشت‌ها و تفاسیر از تلقی او از این مفهوم نابه‌جا و نادرست بوده که نشان از آن دارد یا تمامی نوشته‌های او به‌دقت خوانده نشده‌اند و یا برخی در پی این هستند

که مانع از روشـــن شدن این مفهوم شـــوند تا همچنان بتوانند به رویکرد فاشیستی خود ادامه دهند.

در این مقدمه با ذکر خلاصه‌ای از مقالات کتاب سعی داشتم تا اهمیت ترجمه‌ی این مقالات برای خواننده مشخص شود. موضوع اصلی این مقالات تبیین و تفسیر خشونت جدید و فاشیسم شرقی است. به‌ویژه گروه تروریستی داعش که با توسل به مفهوم جهاد اسلامی منطقه را به گورستان تبدیل کرده است. علاوه‌براین، آوردن دو نظریه از دو شـــخصیت با رویکردهای کاملاً متفاوت به این دلیل بوده اســـت تا نشان دهیم که از یک پدیده‌ی اجتماعی و سیاسی تا چه حد می‌توان برداشت‌هایی متفاوت داشت.

در مؤخره‌ای که بر کتاب نوشته‌ام با اشاره به نظریات این دو نویسنده و نکاتی درباره‌ی آنها، سعی می‌شود کمکی به خوانش بهتر متن بشود. ابتدا به بررسی داعش و کوبانی و سپس به بررسی ژیژک و نواقصی که به نظر می‌رسد در مقالات بختیار و مریوان حضور دارد، خواهیم پرداخت.

لازم به ذکر اســـت همه‌ی پاورقی‌ها در ترجمه‌ی فارســـی افزوده شده‌اند؛ مگر چند موردی که نویسنده آورده و مشخص‌اند.

داعش، ماشین فاشیستی

یکی از مصائب بزرگ حیات روشنفکری در شرق، تسلط عقلانیت سیاسی عامه‌پسند و بازاری و تحمیل آن بر تمامی پدیده‌ها است. عقلانیتِ سیاسیِ کوته‌بینی که جهان را تنها در جهت تاکتیک و استراتژی سیاسی حاکمان می‌بیند. یعنی غفلتی عمیق نسبت به پروسه‌هایی که در نهانْ ساختارهای سیاسی و اجتماعی را به‌پیش می‌برند دیده می‌شود؛ چه از نظر ساختار، چه از نظر نظام گفتمانی و چه از نظر مکانیسم‌های تغییر و بازتولید این ساختارها. با ظهور داعش، به‌عنوان یک حزب فاشیستی بزرگ و ابزار ویرانگری و کشتار در سوریه و عراق و کردستان، باز همان حکایت قدیمی تکرار می‌شود. نگرش‌های سطحی و کوته‌بینْ داعش را به‌گونه‌ای می‌نگرند گویا کسی و یا نیرویی با طرحی سیاسی و از قبل برنامه‌ریزی شده آن را به‌وجود آورده است. مانند همیشه هنگامی‌که ماشین‌های فاشیستی به صحنه می‌آیند و با تمام نیرو ضربات مرگبار خود را وارد می‌کنند، باز هم پروسه‌ی «اعجاب»، «برائت جستن» و «شیطان نامیدن دیگری» آغاز می‌شود. از آنجا که برخی از روشنفکران این افسانه را ترویج کرده‌اند که چیزی وجود ندارد تا آن را «شرق» بنامیم و در آنچه «شرق» می‌نامند هر کس دنیای مخصوص به خود دارد و هیچ‌چیز نمی‌تواند این دنیاها را گرد هم آورد و ماتریسی پیوسته از آن بسازد؛ بنابراین اهمیتی ندارد که در اطراف ما چه می‌گذرد. آنچه در آن سوی مرز خانه‌ها و دیوارهای ما در حال وقوع است، آنچه در میان ملت‌های دیگر روی می‌دهد، با ماهیت آنچه در نزد ما است هیچ ارتباطی ندارد و جهان ما ماهیتی متمایز با ماهیت آن ملت‌ها دارد.

ما با مرزهایی آهنین از جهان آنها جدا شده‌ایم. آنها داعش، القاعده، بعث... هستند و ما «ما» هستیم. این تمایزگذاری که در عقلانیت عامه و حتی نخبگان ما نهفته است، علاوه‌براینکه کاملاً اشـــتباه است، ماهیتی تماماً ایدئولوژیک دارد. زیرا مرزی که ما میان خود و دیگران قائل می‌شویم و آن را مرزی نفوذناپذیر و آهنین می‌دانیم چیزی جز یک توهمْ نیســـت. داعش تنها نماینده‌ی نیرویی وحشی و خطرناک و بی‌رحم نیست که در درون «دیگری» خوابیده باشد، بلکه نمایانگر نیرویی ترسناک و تاریک اســـت و نیز مکانیسمی برای معامله و برخورد با قدرت و انسان؛ داعش دروازه‌ای برای فهم روان انســـان‌ها و تاریخ صد ســـال اخیر این منطقه اســـت. داعش همان ماشین فاشیستی است که در سده‌ی اخیر، شرق گاهی آن را فرامی‌خواند و گاه آن را از خود می‌راند. گاهی نام آن را تغییر می‌دهد، صورت دیگری به آن می‌بخشـــد، آن را ســـرکوب می‌کند و گاهی به آن لعاب دینی، مارکسیســـتی، ناسیونالیســـتی و لیبرالیســـتی می‌بخشـــد؛ اما همواره همچون کابوســـی بازمی‌گردد. هربار با ظاهری دیگرگون بازمی‌گردد و هویت و ایدئولوژی دیگری را نمایندگی می‌کند. در گذشته تحـــت نام‌های دیگری ظهور کرده اســـت و در آینده نیز بـــا عناوین دیگر خود را نشـــان خواهد داد. اما آنچه بر روی صحنه اتفاق می‌افتد، ظاهر شدن همان بازیگر با نقاب و ماســـک‌های مختلف اســـت. داعش زاده‌ی ایدئولوژیِ تمایز قائل‌شدن و فاصله‌گیری و ایجاد طبقاتی است که در مرحله‌ی توهم و خیال باقی مانده بودند. آنچه در شرق شکست می‌خورد، پروژه‌ی اتحاد و هماهنگی و شباهت نیست، بلکه پروژه‌ی ساختن تفاوت‌ها است. اصرار شدید و مطلقِ هویت‌های مختلف بر جدایی از هم، آنها را به‌ســـوی شباهت‌های ترســـناکی کشانده است. همان‌گونه که آگامبن می‌گوید، **تلاش بســـیارِ انسان برای تمایز قائل‌شدن میان خود با حیوان، او را به‌سوی نا_انسان بودن کشانده است.** انکار و ندیدن و عدم‌اعتراف به شباهت‌ها، ماهیت‌های مختلف در شـــرق را به‌سوی جدایی و تفاوت نکشانده است، بلکه آنها را به‌سوی نزدیکی و شـــباهت سوق داده است. شکست هویت‌ها در شرق برای اینکه بتوانند متفاوت باشـــند، مایه‌ی نزدیک شدن‌شـــان و درک کردن همدیگر نشده است. این ناکامی آنها را به‌سوی توافق بر سر چند نقطه‌ی مشترک نکشانده است، بلکه کاملاً برعکس، به آنها شـــباهت ساختاری بخشیده اســـت. آنچه داعش را به حرکت در می‌آورد، این است که در پس تمامی جنبش‌های سطحی همان ساختار در فعالیت

است. همان‌گونه که در روانکاویْ رؤیاها [با دلالت‌های بیرونی‌شان] متفاوتند اما [دلالت] امر سرکوب شده همیشه همان سرکوب شدن است، در اینجا نیز ایده‌ها و تفکرات فانتزی شده متفاوت هستند اما مکانیسم‌ها و اهداف و نتایج مششترک هستند. داعش پدیده‌ای دور و غریب و بسیار عجیب نیست، بلکه محصول دیگری از ابزار زنده‌ی فاشیسم است که موج از پس موج و نسل از پی نسل بعد از جنگ جهانی دوم تمام شرق را دربرگرفته است. ابزاری که همواره بر سر متفاوت بودن خود از دیگران تأکید می‌کند، بدون اینکه بتواند این تفاوت را از سطح ایدئولوژیک به سطح یک تمایز و فاصله‌گیری ساختاری با دیگران ببرد. درواقع «ناتوانی در اینکه متفاوت باشی» به این امر بازمی‌گردد که نهان و باطن همه‌ی فرم‌های سیاسی و ایدئولوژیک محصول یک نظام «اقتصادی ـ عقلی و روانشناسانه»ی واحد است. اهمیت ماهیت فاشیسم در این است که به‌کارگیرندگان ابزارهای مشابه فاشیستی هرگز با یکدیگر احساس به شباهت نمی‌کنند. برای اینکه نیرویی بتواند وجود داشته باشد باید بتواند پروسه‌ی عینیت‌سازی برای اعضای خود انجام دهد و از این طریق آنها را به بخشی از خود تبدیل کند و از دیگران نیز متمایزشان کند. فاشیسم همیشه بر اساس متمایز نشان دادن خود فعالیت می‌کند، اما خود را جدا کردن نشان از وجود تفاوت نیست. اگر چنین هم باشد این تفاوت لزوماً به درون اخلاق و مکانیسم رفتار و تفکر نفوذ نخواهد کرد، زیرا چیزی نیست جز مخالفت و دشمنی با ساختارهای مشابه. داعش تنها برجسته‌سازی و شکل بنیادین‌تر همان قالب ایدئولوژیکی است که پیشتر در سیمای بعثی‌ها، القاعده، آتاتورکیسم و دیگر گروه‌های افراطی ظاهر شده بود. پدیده‌ای است که گاه در قالب دولت و گاه در قالب ضددولت خود را نشان می‌دهد. یک بار در جانب حکومت قرار دارد و بار دیگر در جبهه‌ی اپوزیسیون خود را به نمایش می‌گذارد. مدرنیسم در شرق منتج به یک طاعون خطرناک شده است و آن «آرزوی جدایی» است. آرزوی جدایی و تفاوت در اینجا همان ویژگی دوران پست مدرن نیست؛ یعنی گونه‌ای اتحاد اجباری زیر سلطه‌ای عقلانیت؛ به بیان دیگر «تفاوت»ی نیست که در مقابل «توافق»ی که خود محصول دیکتاتوری لوگوس است، قرار گرفته باشد. تفاوت در شرق با منطق پست‌مدرن غربی قابل اندازه‌گیری و بررسی نیست. این یکی از آن اشتباهاتی است که تمامی لیبرال‌ها به آن دچار شده‌اند. باید اعتراف کنم من خود نیز

زمانی از این اشتباه به دور نبوده‌ام. «آرزوی تفاوت» هرچند نیرو محرکه‌ای است که مدرنیسم آن را به حرکت درمی‌آورد، اما سرشار از آرزوهای پیشامدرن است. پر از هویت‌های بسته است. تفاوت در اینجا نشانگر دفاع یک رنگِ ویژه از هستی خود نیست، بلکه حاکی از به‌عهده‌گرفتن وظایفی خطرناک است و حاکی از نپذیرفتن حق تفاوت داشتن برای هویت‌های دیگر. تأکید فاشیسم بر «تفاوت»، اصرار بر «من شبیه تو نیستم» و همچنین تأکید بر اینکه «ما دو چیز متفاوت هستیم» دلایل فراوانی دارد. برخی از دلایل و نتایج آن را در زیر خلاصه خواهم کرد.

نخست: تأکید بر تفاوت با هدف انکار و پنهان کردن هر راهی است که ما را به ساختار و بنیاد برگرداند؛ تاکتیکی است برای پنهان کردن تقسیم‌بندی‌ها و اجزا تا به این وسیله مشترکات کلی‌ای را نشان دهد که هویت‌های مختلف را گرد هم آورده است. تأکید هویت‌ها بر جدایی و تفاوت تلاشی برای نقاب نهادن بر قوانین کلی و عمومی‌ای است که در کل ساختارهای شرقی فعال هستند. اجرای نمایشی است که می‌خواهد وانمود کند انگار در عمق ساختارها هیچ نظام مشترکی وجود ندارد و تنها تفاوت‌ها وجود دارند. آنچه که این بازی را انجام می‌دهد، بخش‌هایی نیستند که تنها خود را می‌بینند، بلکه «کلّ»ی است که نمی‌خواهد فاش شود. کلّی که می‌خواهد تنها به‌صورت تکه‌تکه شده و در سیماهای مختلف، رفتارهای جداگانه و نقاب‌های گوناگون و ایده‌های متفاوت خود را نشان دهد. به‌گونه‌ای که در زیر نقاب بخش‌های مختلف هیچ ساختار کلی‌ای قابل تشخیص نباشد تا تفاوت‌های نمادین جای تفاوت واقعی را بگیرند؛ همان تفاوت واقعی‌ای که بر اساس تفاوت‌های سطحی در زمینه‌ی هویت عمل نمی‌کند. نقد ایده‌ی «کلّیت» در تفکر پست‌مدرنیسم، در نزد لیبرال‌های شرقی تبدیل به استدلالی شده است که می‌گوید یک محرک، عقلانیت، پارادایم، ماتریکس، دسپوتیسم[1] و یا هَبیتوس[2]

---

۱. Despotism استبداد یا خدایگان سالاری و یا اقتدارمطلق از مفاهیم اساسی در نظریات قدرت است. منظور از دسپوتیسم اقتداری است که هیچ حد قانونی و سنتی ندارد و خودسرانه به‌کار برده می‌شود و تمامی ارزش‌ها و قوانین را مشخص خواهد کرد. باتوجه به اینکه مفهوم دسپوتیسم در بطن نظریات غربی و باتوجه به نظام قدرت در این جوامع آفریده شده است ترجمه‌ی آن به زبان فارسی خالی از اشکال نیست.

۲. habitus یکی از مفاهیم کلیدی در جامعه‌شناسی پیربوردیو است. این مفهوم عامل انسجام مفهوم‌پردازی‌های بوردیو درمورد جامعه، عامل اجتماعی، و فردی است: این مفهوم واسط بین فرد و جامعه و پیونددهنده‌ی آن‌ها است. به باور بوردیو جامعه‌پذیری با تضمین ادغام هبیتوس‌های طبقاتی، به واسطه‌ی بازتولید طبقه به‌مثابه ←

مشترکی وجود ندارد که تفاوت‌ها را در درون یک کلیت تاریخی گرد هم آورد. خطای ندیدن ساختارِ نظام‌مند در ورای پدیدارها موجب شده است تاریخ سیاسی شرق به‌گونه‌ای خون‌بار در جنگ میان بخش‌ها و هویت‌ها غرق شود و آن نگاه پارانویایی که کل صحنه را شکل داده است هرگز موضوع دقت و تأمل قرار نگیرد. به بیان دیگر ما تنها در جهانِ بخش‌ها و اجزا زندگی می‌کنیم، در جهان جزایر جداگانه، جهان نگرش و عقلانیت و فهم بسته‌ای که تنها می‌تواند از جایگاه به محاصره درآمده‌ی خود به جهان نگاه کند. نگاه ما بسته به مکانی است که در آن ایستاده‌ایم. شرق تا اندازه‌ای تبدیل به تعدادی جزیره‌ی از هم منقطع و بسته شده است که در ساختار و بنیاد خود به هم شباهت بسیار دارند. تمام این جزایر در این نقطه مشترکند که مانند هم بسته هستند؛ مانند هم می‌ترسند؛ مانند هم می‌خواهند اطراف خود را خندق بکنند و دیوار و خندقی به دور خود بکشند.

دوم: میل به تفاوت در اینجا میل به «پذیرش تفاوت» نیست، بلکه تمنای تأکید دیوانه‌وار بر هویت است. تمامی نیروها و گروه‌های شرقی با تأکید هیستریک بر «هویت مطلق» بنا نهاده شده‌اند. تمامی قدرت‌ها در شرق بر اساس تأکید کردن بر هویت به حیات خود ادامه می‌دهند. تنها داعش نیست که تأکید بر هویت و هویت‌پرستی را تا مرحله‌ی قتل‌عام و کشتار انسان‌ها پیش برده است، بلکه کل نظام‌های شرقی بر اساس «هویت‌پرستی مطلق» بنیان گذاشته شده‌اند. یعنی با هویتی که تلاش می‌کند خود را بر اساس تصویر ایده‌آل گذشته‌اش بازسازی کند. این نوع از هویت همیشه تکرار کردن در خود را تجربه می‌کند، و به‌عنوان نیرویی که در برابر هر تغییری مانع ایجاد می‌کند همواره تلاش برای شکست دادن تمامی پروسه‌های «نفی کردن» دارد. در اینجا صحبت از «نفی کردن» به‌عنوان توانایی در

← گروهی که هبیتوس‌های مشابهی دارند، در افراد تعلق طبقاتی ایجاد می‌کند. از این‌رو، این مفهوم بنیانِ بازتولیدِ نظم اجتماعی است. اما باید توجه داشت که این مفهوم به همان اندازه که پایه‌ی حفظ وضعیت موجود است، می‌تواند به سازوکار نوآوری و درنتیجه تغییر نیز تبدیل شود. در ترجمه‌های فارسی هبیتوس را به «عادت‌واره» ترجمه کرده‌اند. اما باتوجه به نظام فکری بوردیو و استفاده‌ی او از این مفهوم به نظر می‌رسد عادت‌واره نمی‌تواند معنای هبیتوس را به‌طورکامل برساند. بوردیو جامعه‌شناسی خود را جامعه‌شناسی ساختارگرای برساختارگرا می‌نامد؛ که در آن هم ساختارها بر سوژه‌ی انسان تأثیر می‌گذارند و هم سوژه بر ساختار مؤثر است. از این‌رو هبیتوس مفهومی پیچیده است که هم تأثیرپذیری و هم تأثیرگذاری را تداعی می‌کند. درحالی‌که در زبان فارسی عادت‌واره همواره نوعی تأثیرپذیری از جامعه و پایبندی ناخودآگاهانه و به دور از تأثیرگذاری است.

نفـی کردن «خود» و همچنین خود را به‌عنوان صیرورت یا شـدن، یعنی در تغییر همیشـگی دانستن اسـت. دیالکتیک به‌معنای نفی کامل دیگری نیست، بلکه نفی کردن خود اسـت. گشـودن خود برای تبدیل به چیزی دیگر است. آمادگی برای پوشـیدن جامه‌ی هویتی دیگر اسـت. دیالکتیک همچنین محدود نکردن خود در برابر تبدیل شدن بهِ «خود متفاوت» است. اما کاپیتالیسم روح این نوع از نفی کردن را از مدرنیسـم می‌زداید. کاپیتالیسم، چه در غرب و چه در شرق، عبارت است از پروسه‌ی بازتولید آنچه که وجود دارد، به تأخیر انداختن پایان و مانع‌تراشی بر سر راه پروسه‌ی نفی کردنِ مدام. به قول ژیژک، زبان حال نظام می‌گوید هر معجزه‌ای ممکن است اتفاق بیفتد، جز معجزه‌ی پایان من. در شرق «آرزوی تفاوت» تنها در جهت حفظ قالب کلی نظام کار می‌کند. کاپیتالیسم غربی حفظ نظام تولید و مصرف برایش اهمیت دارد. حفظ نظام پولی و زیرساخت اقتصادی و تکنولوژیک و حفظ بازار برایش مهم است. اما در نظام شرقیْ حفظ هویت دینی و قومی تبدیل به بنیان اصلی نظام می‌شـود. در غرب برای اینکه نظام خانواده، دولت، سیسـتم آموزشی و نظام قضایی حفظ شـود، باید بازار و نظام تولید و اهمیت کار حفظ شـود. در شرق اما برعکس این است؛ در شرق کاپیتالیسم ریشه‌های خود را به هویت دینی و قومی و قبیله‌ای گره می‌زند. نظام در اینجا از درون یک کارخانه سـر برنخواهد آورد، بلکه از درون «هویتی بسـته»، از درون «گروه سیاسی و قومی و دینی بسته» سر برمی‌آورد. از طریق تحمیل تعدادی «هویت مقدس» خود را حفظ می‌کند و از همین طریق نیز خود را بازتولید خواهد کرد. ضعف و رکود اقتصادی، بنیان ضعیف و عدم ثبات سیاسی تمامی نظام‌های سیاسی شرقی، این‌گونه پاسخ داده می‌شود که هویت جزئی، بسـته و مقدسـی ساخته شود که هیچ نوع تغییر و تحولی در آن راه نیابد. در این‌جا جهان کاملاً مفقود است و تنها چیزی که ظاهر می‌شود، تنها صدایی که لب به سخن می‌گشاید و تنها نگاهی که می‌تواند ببیند، صدا و نگاه هویت‌های محدود و بسته است. آنچه دست نفی کردن نباید به آن برسد «هویت» است. گویی در بطن هر نوع واحد اجتماعی پروسـه‌ی «ضد دیالکتیکی شـدید»ی به راه افتاده باشد. هویت در شرق تنها یک پدیده‌ی اجتماعی نیست، بلکه دارای بار سیاسی و اقتصادی عظیمی اسـت و همه‌چیز بر حول آن می‌چرخد. کاپیتالیسم شرقیْ بازار، صنعت و دانشی را نپرورده که بخواهد آن را حفظ کند، بلکه تعدادی هویت بسته

و مصنوعی به‌وجود آورده است که تنها نیرویی هستند که می‌توانند ایدئولوژی مؤثری برای نظام فراهم کنند. جز هویت هیچ ابزار ایدئولوژیکی دیگری نمی‌تواند دعوت واقعی برای اعضای خود بفرستد؛ به بیان دیگر نظام قادر به ادامه‌ی فعالیت نخواهد بود؛ و یا اینکه پروژه‌ی عینیت‌بخشی واقعی به اعضا و رام نمودن فرد در درون نظام، غیرممکن خواهد بود.

کاپیتالیسم غربی زاده‌ی عقلانیت علمی و تکنولوژیک است. در تاریخ غرب، هویت‌های ماقبل مدرنیته باید همگی عرصه را برای تغییر و هویت‌سازی جدید خالی کنند. اما کاپیتالیسم شرقی زمینه‌ی تکنولوژیکی و عقلانی ندارد که بتوانند پروسه‌ی درهم شکستن و بازسازی هویتی را برایش فراهم کنند. به‌همین‌خاطر پیوسته به توقف، عدم‌تغییر، تقلید و تکرار وابسته است. بعد از مدرنیته، میلِ هویت‌ها به متمایز و بسته نشان دادن خویش بیشتر خواهد شد. در مدرنیسم شرقی هیچ پل ارتباطی وجود ندارد که تفاوت‌ها و هویت‌های مختلف را به هم نزدیک کند، بلکه برای انسان‌ها تنها قفل و درهای بسته دارد. هویت ملی، قبیله‌ای و دینیِ خشونت‌طلب، وحشت‌زده و بسته تنها محصول یک قرن فعالیت مدرنیسم شرقی است. داعش حاصل و نتیجه‌ی طبیعی و تدریجیِ چیزی است که مدرنیسم شرقی صد سال است آن را تولید می‌کند و هر بار به شیوه و ماهیتی دوباره به میدان می‌فرستدش. فاشیسم داعشی، اتحاد فاشیسم غیرسکولار و سکولاریسم در فرم جدید است. باز آوردن این هویت مرکب است در لحظه‌ای سیاسی و در تنها صورت ممکنی که می‌تواند به خود بگیرد. مقایسه‌ی این نوع تفاوت با تفاوتی که پست‌مدرنیسم به دنبال فراخوانی آن است اشتباهی فاحش و خطرناک است. مفهوم تفاوت در پست‌مدرنیسم این است که بتوان از نگاه «دیگری» نیز دنیا را مشاهده کرد. این تفاوتْ تفاوتی است که در جنبش، حرکت و تغییر همیشگی قرار دارد، تفاوتی که تنوع بی‌پایان می‌آفرینند. این نوع تفاوت با تفاوتی که همواره در سکون و ایستایی قرار دارد، بسیار متفاوت است. نظام شرقی که هیچ‌گاه ماشین‌های فاشیستی آن از حرکت باز نمی‌ایستند، محصول وضعیت غیرقابل تغییری است که در درونْ هویتی ایستا به خود گرفته است. مفهوم تغییر به‌معنای «نفی دیالکتیکی»، و یا در معنای آفرینشِ همیشگیِ تفاوت «دلوز»ی، در شرق وجود خارجی ندارد. در این وضعیت، میل به «ماندن»، میل به «زنده نگه داشتن شکوه» تبدیل به اصل اساسی

تمامی هویت‌ها می‌شود. به‌طورخلاصه می‌توان گفت: «گفتمان بقا» از گفتمان یک نیرو و گروه خاص تبدیل به گفتمان تمام نیروها می‌شود. «فوبیای نابود شدن» از فوبیای یک ملت ضعیف، تبدیل به فوبیای همه‌ی ملت‌ها و همه‌ی هویت‌ها می‌شود. هر نیرویی، تبدیل به ابزاری برای از بین بردن و همچنین ابژه‌ی از بین رفتن می‌شود. هر هویتی در حایلی در برابر ویران شدن و همچنین حامل امکان تبدیل شدن به ماشینی ویرانگر می‌شود. در اینجا دیگر هویت نوعی از جهان‌بینی نیست، شناسنامه‌ای دینی و یا فرهنگی نیست، بلکه وحشتی همیشگی است. ابزاری وحشت‌زده است که تنها از راه جنگ و ویرانگری و از طریق به بیرون افکندن ترس خود می‌تواند به زندگی ادامه دهد و زنده بماند. هویتْ نیرو محرکه‌ی ماشین فاشیستی است که ترس از درون و ترس از بیرون را دامن می‌زند. در اینجا دیگر هویتْ هویت هگلی نیست که به روی نفی گشوده است، بلکه عقده‌ای ساختاری است که هر پروسه‌ی نفی کردن را با مانع روبرو خواهد کرد و هر نوع تغییر تاریخی را از راه دیگری به آغاز باز خواهد گرداند. هویتْ شناسنامه‌ی ماشین‌های فاشیستی است.

در اوج این ترسِ از بین رفتن است که «میل به تفاوت داشتن» و همچنین میل به اینکه هر هویتی به‌گونه‌ای هیستریک محکم خود را بچسبد به میدان می‌آید و تبدیل به نیروی اصلی پیش‌برنده‌ی تاریخ می‌شود. در بحبوحه‌ی ترس از نابود شدن، هرچیزی که اشاره به مفاهیم همیشگی، جاودان، تاریخی، ازلی و غیرقابل‌تغییر داشته باشد معنای مهم و بزرگی می‌یابد. نیروهایی می‌توانند بیشتر به حیات خود ادامه دهند و ماشین‌هایی می‌توانند بی‌رحمانه فاشیستی باشند که «ابدیت» و «بی‌پایان بودن» را نمایندگی کنند. این‌گونه خواهند انگاشت که تفاوت میان آنها و هویت‌های دیگر، تفاوت میان «ماندن و نماندن»، «مرگ و جاودانگی» است. داعش در این لحظات، همان ماشینی است که با نام‌های «جاودانی»، «ثابت»، «آسمانی» و «کهن» سخن می‌گوید. در این ماشینْ انسان حقیر به‌عنوان موجودی گذرا، جایی نخواهد داشت. آنچه با ارزش است همان ماشین ابدی است. جایگاه دین در این نظامْ جایگاهی مرکزی است. چراکه دین نگرشی ثابت و آسمانی و ازلی است. اگر مدرنیسم غربی بر اساس سرعت، گذرا بودن، عدم ثبات و ابدی نبودن کار می‌کند، مدرنیسم شرقی کاملاً برعکس، بر اساس ثابت بودن، ابدیت، جاودانگی

و همیشگی بودن فعال است. هر نوع ماشین فاشیستی در اینجا بر آن بنیان‌هایی تکیه خواهد کرد که به او نامتناهی بودن و جاودانگی می‌بخشند. مهم‌ترین سلاح سلاحی اســت که بتواند نوعی از جاودانگی را با خود حمل کند؛ سوژه‌های وحشت‌زده را مطمئن کند که هرگز نخواهند مرد؛ و هیچ ماشین فاشیستی وجود ندارد که بتواند بدون کمک مفاهیم جاودانگی فعالیت داشته باشد. مفهوم نامیرایی در اینجا تبدیل به مفهومی می‌شود که سوژه‌های ترسان را آرام، و آنها را تبدیل به بخشی از پروسه‌ی سیاسی می‌کند. پروســه‌ای که از آنها سوژه‌ای تسلیم شده می‌سازد. سوژه‌ای که از طریــق ارتباط با نیرویی ابدی و جاودان بر تــرس خود فائق خواهد آمد. از طریق توهم جاودانه بودن، ســوژه‌ها تســلیم آن ابزاری می‌شوند که آنها را فرا می‌خواند. در اینجا دیگر نشــانی از مرگ نیست. ســوژه‌ی فاشیستی، تا حدودی، بر این باور است که با بخش جاودان جهان پیوند خورده است، به‌همین‌خاطر به‌آسانی به قتل می‌رســاند و به‌آسانی نیز تســلیم مرگ می‌شود و خود را به کشتن می‌دهد. در این وضعیت ترس از نابود شــدن تبدیل به ابزار کار کردن و فعالیت تمامی ماشین‌های فاشیستی می‌شود.

ســوم: از این منظر، داعش نیرویی بیگانه و غریب نیســت، نیرویی متفاوت از معادله‌هایی نیست که از درون و لایه‌های زیرین کلیت جامعه را به جنبش و حرکت وامی‌دارند. داعش، بعث و تعدادی نام‌های دیگرْ ماشین‌های فاشیستی‌ای هستند که نیروشــان در این است که در شــیوه‌های ناهماهنگ و متضاد ظاهر شوند. در اینجا ســاختار کلی از طریق تقدیس کردن تفاوت میان بخش‌های مختلف عمل می‌کند. ماشینْ همیشه همان ماشین خواهد بود، با همان میل و اخلاق و ساختار و با همان نگرش و دیدگاه نسبت به انسان. تنها چیزی که تغییر خواهد کرد، نام‌های آن است و همچنین مکان و زمان ظاهر شدنش.

داعش و جستاری مقدماتی درباره‌ی تکنیک‌های تفسیر و مقاومت

ظهور داعش تا حدود زیادی به تمام رؤیاها و خرافات کاذبی که صحبت از تغییرات آرام و مرحله‌ی گذار به‌سوی دموکراسی در شرق می‌کردند، پایان داد. رشد سریع و وحشیانه‌ی فاشیسم در همه‌جای شرق و رسیدن جنگ و کشتار و بی‌حرمتی به انسان به نقطه‌ای جدید، تنها بخشی از نشانه‌های گسترش فاشیسم هستند. از دیگر نتایج این تقلای بزرگ ظهور داعش، گسترش نژادپرستی و ناسیونالیسم هیستریک و پارانویاییک در تمامی جبهه‌ها است.

۱

در اینجا دیگر بحث بر سر حقیقت فاشیسم و علت‌های آن نیست، بلکه صحبت بر سر روبرو شدن با آن است. چگونه می‌توان بدون آنکه خود تبدیل به ماشین فاشیستی شویم که دیگر ملت‌ها، ادیان و ایده‌ها را موجوداتی شیطانی می‌شمارد، در مقابل این نظام خشونت‌طلب بایستیم؟ مشکل اصلی در فاشیسم شرقی این است که برخلاف فاشیسم غربی، از یک ایده، حزب یا نگرشی سیاسی و فلسفی به‌وجود نمی‌آید. مختص به یک دولت، هویت و عرق ملی نیست، بلکه نوعی قدرت و پتانسیل ویرانگر و از بین برنده است که از تمامی هویت‌ها بیرون می‌جهد و در تمامی روابط بین‌انسانی سربرمی‌آورد. فاشیست نشدن در فضایی فاشیستی کار آسانی نیست؛ فاشیسم در تمام معادلات رابطه‌ی قدرت وجود دارد. معادله‌ای که در آن همیشه باید دو نیرو و دو جبهه و نوعی رابطه وجود داشته باشد. برای روشن‌تر

شدن این نگرش، در اینجا از نظریه‌ی نیکلاس لومان[1] کمک می‌گیرم. او در تعریف قدرت می‌نویسد: «قدرت نوعی رابطه‌ی اجتماعی است که هر دو طرف رابطه ممکن است به‌گونه‌ای دیگر هم رفتار کنند.» مفهوم «به‌گونه‌ای دیگر رفتار کردن» در نظر لومان اهمیت بی‌مانندی در معادله‌ی قدرت دارد. به‌عنوان مثال، دو قدرت که بر سر ترسیم یک مرز به توافق می‌رسند، همیشه این امکان وجود دارد که هر کدام از این دو طرف در آینده «به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنند»، یعنی از این توافق راضی نباشند. از این‌رو قدرت همیشه در «رابطه» معنی دارد. انگار که هم برنده و هم بازنده در گام بعدی و در ایستگاه دیگری در آینده ممکن است به‌گونه‌ای دیگر پیش بروند. به‌طورخلاصه می‌توان گفت در شرق همیشه تهدیدی درونی برای لغو رابطه‌هایی که ایجاد شده است وجود دارد. البته به باور لومان، خشونت بخش مهمی از قدرت است. انحصاری کردن قدرت از طرف دولت نیز شرطی اساسی برای تشکیل جامعه و دستگاه‌های قانونی و سیاسی است؛ اما خشونت تا زمانی گزارش از اقتدار است که به‌کارگرفته نشده باشد. قدرت نوعی از ارتباط (communication) است. این رابطه تا زمانی برقرار است که «مجازات» به‌عنوان امکان و تهدیدی غیرمستقیم باقی بماند. هنگامی‌که خشونت به‌طور مستقیم اعمال می‌شود، به‌معنای این است که قدرت دچار تزلزل شده است. به‌کار بردن خشونت به‌معنی عدم توانایی قدرت برای رسیدن به ثبات است؛ جایی که فرادست و فرودست به تعادلی نرسند و آن تهدید درونی که می‌گوید «ممکن است به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنم» را به‌کار بندند.

در اینجا قصد من بررسی اندیشه‌های لومان درباره‌ی قدرت نیست، بلکه می‌خواهم بگویم فاشیسم در شرق به تشکیل دولت اشاره نمی‌کند، (البته این گفته به‌معنای این نیست که دولت در شرق وجود ندارد، بلکه به این معنا است که دولت نمی‌تواند نقش دولت را بازی کند. همیشه تضاد دولت و ضددولت به‌عنوان محرک اصلی جامعه و سیاست باقی می‌ماند و این تضاد تاریخ صد سال اخیر شرق را تعیین کرده است.) فاشیسم در شرق به ضعف و شکست دولت در به تأخیر انداختن خشونت اشاره می‌کند. ضعف دولت شرقی در تبدیل کردن خشونت واقعی به یک رمز پنهان، و به تهدیدی بالقوه و به تبدیل آن به امکانی از میان بی‌شمار امکان‌های

1. Niklas Luhmann

دیگر است. به‌عبارت دیگر، دولت نمی‌تواند خشونت را تبدیل به خشونت غیرمستقیم و نقاب‌دار کند. به‌همین‌خاطر نمی‌تواند خود را به‌عنوان نهادی جا بیندازد که خشونت باید در انحصار او باشد، و از این رو دچار شکست و تزلزل می‌شود.

۲

در وضعیت عادی دو گروه و دو جبهه که به درون رابطه‌ی قدرت می‌روند، با ظهور هر مشکل و مسئله‌ای با منطق «می‌توانم به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنم» عمل می‌کنند. در اندیشه‌ی لومان قدرت تنها زمانی قدرت است که به جایگاهی رسیده باشد و در نقطه‌ای به ثبات برسد. جایی‌که خشونت واقعی را به‌کار نبرد و در اشاره به آن از زبانی نمادین و رمزی استفاده کند. وقتی قدرت تبدیل به قدرت شده باشد مجازات به‌عنوان رمز تنبیه و شکنجه‌ی جسمی و یک احتمال باقی خواهد ماند. اما فاشیسم شکستِ قدرت است. قدرت همواره به‌این‌ترتیب ساخته می‌شود که طرف قدرتمندتر در جبهه‌ای قرار بگیرد و بگوید که من بیش از این با تو کنار نخواهم آمد و از این به بعد قوانین من حکم خواهد کرد و اگر تو نیز به این وضعیت راضی هستی ثبات به‌وجود خواهد آمد و اگر هم راضی نیستی «ممکن است به‌گونه‌ای دیگر با تو رفتار کنم». در فاشیسم این امکان از بین می‌رود، هر نیرویی «به‌گونه‌ای دیگر» رفتار می‌کند. در اینجا مرزی وجود ندارد که نیروها در آن متوقف شوند؛ از این‌رو جنگِ همیشگی برقرار است. هدف فاشیسم این است که تا منتهاالیه مطلق، تا ویرانگری کامل به‌پیش برود، اما از آنجا که این کار غیرممکن است و از آنجا که رسیدن به نقطه‌ی از بین بردنِ کاملِ «دیگری» غیرممکن است؛ و همچنین از آنجا که چیزی از جسدِ دشمن هم باقی خواهد ماند که هرگز از بین نمی‌رود، بنابراین فاشیسم هرگز به هدف خود نخواهد رسید. فاشیسم نیرویی نیست که با از میان رفتن نیروهای قدیم و به‌وجودآمدن ثبات نیروهای جدید دیگر فوران نکند؛ فاشیسم یک امکان همیشه آماده و گشوده است. فاشیسم عبارت است از خشونتی که هرگز به هدف خود نخواهد رسید و هرگز پیام خود را به‌طورکامل انتقال نخواهد داد. نیرویی است که همیشه باید خود را در نبرد دیگر به پایان برساند. این نرسیدن به هدف موجب می‌شود نیروهایی به میدان بیایند که در نبرد همیشگی باشند و از نبردی به نبرد دیگر بروند. تنها از این نظر می‌توانیم بفهمیم چرا نیروهایی

مانند حزب بعث و داعش به میدان می‌آیند که نمی‌توانند نجگند، نمی‌توانند توقف کنند، نمی‌توانند از یک ویرانگری به ویرانگری دیگر نروند.

۳

با بازگشت به لاکانِ می‌فهمیم که «نظام نمادین» بر اساس شبکه‌ای از «محرمات» و تشـــنه نگه‌داشتن میل و آرزو ایجاد خواهد شد. بدون سرکوب آرزو و میلْ تشکیل نظام نمادین کاری غیرممکن اســـت. این امور حرام و ممنوع لاکانی قرابت زیادی با نظریه‌ی لومان دارند. در اندیشـــه‌ی لومـــان، قدرت باید همواره حرام و ممنوعی وضع کند. مرزی برای خود قائل باشد، خط قرمزی در مقابل خود قرار دهد. قدرت میل ســـیراب نشـــدنی خود را همیشـــه با این روش مهار می‌کند که بگوید: «هان... ممکن اســـت به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنم». یعنی در اســـاس میلی وجود دارد که آن را ســـیراب نخواهم کرد و آن را برای فرصـــت پایانی و آخرین امکان نگه خواهم داشت. اما هم‌زمان زبان حالی است که می‌گوید: «باید تمام آن میل پنهان شده برای از بیـــن بـــردن را به بیرون فراخوانم و مرز آن حرام و ممنوعه را که برای خود قرار داده‌ام، بشـــکنم.» با فاشیسم، سوژه‌ی فاشیستی دیگر با منطق قدرت عمل نمی‌کند، دیگر نمی‌گوید: «ممکن است به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنم.» بلکه این تهدید را عملی می‌کند. «اکنون به‌گونه‌ای دیگر رفتار خواهم کرد.» این نیرو محرکه‌ی اصلی لحظه‌ی فاشیســـتی است. این حرام و ممنوعیت که در ابتدا نظم و ثبات مشخصی را برقرار می‌کند، شکســـته خواهد شد... دیگر هیچ قانون و عرفی وجود ندارد که نیروها از آن پیروی نمایند. داعش در این میان نماینده‌ی آن منطق اســـت؛ منطقِ «اکنون نوع دیگـــری از رفتـــار به میان خواهد آمد، جنگ قانون دیگـــری را پیش خواهد برد و زندگی گونه‌ی دیگر را امتحان خواهد کرد.» اینک چیز جدیدی اتفاق خواهد افتاد که تابه‌حال شـــاهد آن نبوده‌اید. ضربه‌ای خواهید خورد که تاکنون ســـابقه نداشته اســـت. اکنون تمام چیزهایی که تابه‌حال ممنوع و حـــرام بوده‌اند واژگونه خواهند شد. اینک نظم جدیدی به میان خواهد آمد که در منطقِ قدیمی پیش بردن قدرت و ســـرکوب کردن وجود نداشت. فاشیســـم تنها زیرورو‌کردن منطق قدرت نیست، بلکه زیرورو‌کردن منطق سرکوب و لذت نیز هست. فاشیسم ادامه‌دهنده‌ی دین و یا ناسیونالیسم عربی به شیوه‌ای تقلیدی و سنتی نیست، بلکه توقف و ایستایی منطق

قدیمی تمام اشـــکال مختلف آن ایدئولوژی‌ها اســـت. از کار انداختن آنها و ایجاد ممانعت از آنها برای انجام هر نوع عمل جدیدی است.

داعش با خود تنها وحشـــی‌گری و ســـرهای بریده را به ارمغان نخواهد آورد، بلکه نوعی فرهنگ دینی و جنســـی و اقتصادی دیگر را بـــا خود می‌آورد. با آمدن داعش تنها نظام سیاسی از بین نخواهد رفت، بلکه تمامی نظم اجتماعی و جنسیتی و فرهنگی درهم شکســـته می‌شود و نوع دیگری از رفتار ظهور خواهد کرد: منطقِ «اکنون به‌گونه‌ای دیگر رفتار خواهم کرد» تنها در جنگ، در نسل‌کشـــی و قتل‌عام دست‌جمعی خود را نشان نخواهد داد، بلکه زیرورو‌کردن و از بین بردن منطق کلی جامعه است؛ ساختن اسلام جدیدی از اسلام است؛ درست کردن خدایی متفاوت با خدا است و ساختن نوع دیگری از عبادت است. پیاده کردن اخلاق جنسی دیگری اســـت که با اخلاق رایج متفاوت اســـت. پیاده کردن نظم قانونی دیگری مخالف با نظم حاکم است. ساختن هویتی دیگر از «دیگری» است متفاوت با تمامی تصاویر و وظایـــف «دیگری» در درون هر هویتی. هم‌زمان با گذار از منطق «ممکن اســـت به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنم» به‌سوی «اکنون به‌گونه‌ای دیگر رفتار می‌کنم» تنها ماهیت جنگ نیســـت که دستخوش دگرگونی می‌شـــود، بلکه تمامی روابط و فعالیت‌های اجتماعی و روابط میان بخش‌های بســـیار کوچک نیز دســـتخوش تحول می‌شوند. خشونت از قالب یک تهدید درونی و نمادین و غیرمستقیم تبدیل به ابزاری مستقیم در تمامی روابط انسانی می‌شود. از رابطه‌ی میان دولت و هویت‌های مختلف گرفته تا رابطه‌ی میان زن و مرد، استاد و شاگرد، کوچک و بزرگ و...

به‌طورخلاصه، تمامی گفتمان‌هایی که می‌گویند داعش مساوی با عرب است، داعش همان اسلام واقعی است، چیزی نیستند جز نوعی از لیبرالیسمِ بازاری که با تعدادی کلیشه‌های کهنه و پوچ به مواجه با پدیده‌ها می‌رود.

داعش از کار انداختن تمام نظام سیاسی و جنسی و اخلاقی گذشته است، برای ساختن وضعیتی جدید.

۴

جلوگیری از داعش تنها از این طریق ممکن نیست که بگوییم داعش زاده‌ی اسلام و تفکر اســـلامی اســـت و هر گاه که ما اسلامی نبودیم، تهدید و خطر داعش از ما

دور خواهد شد و مستقیماً تبدیل به ضدداعش و ضدفاشیسم خواهیم شد. در مقابل شیوه‌ی دینی داعش، مدل ناسیونالیستی و لیبرالیستی و سکولار داعشی نیز وجود دارد. اینکه نیروها بسیار زود امور حرام و ممنوعه‌ی خود را زیر پا می‌گذارند، اینکه هویت‌ها آمادگی روشن و خطرناکی برای خشونت فیزیکی و جسمی دارند، تنها صفت داعش نیست، بلکه ویژگی بنیادی قدرت در شرق است که در پنجاه سال گذشته انواع شکنجه و نسل‌کشی و خشونت و جنگ را به خود دیده است. داعش از اشکال سابق فاشیسم خشونت طلب‌تر نیست، بلکه تنها فُرم دیگری از فاشیسم است که همان مکانیسم‌های قدیمی را تکرار خواهد کرد. داعش تنها زاده‌ی اسلام [سلفی] نیست، بلکه شیوه‌ای دیگر از بعثیسم و صدامی بودن است. فاشیسم رؤیای خفته‌ی درون اقلیت‌های قومی و مذهبی است. خون‌خواری و وحشی‌گری داعش بیشتر از وحشی‌گری بعثی‌ها نیست که هزاران جوان بی‌گناه را اعدام کردند و یا از آنها برای پاک کردن میدان‌های مین استفاده کردند تا زره‌پوش‌ها و تانک‌های جنگی‌شان بتوانند به‌آسانی حمله کنند.

۵

مقابله با داعش تنها با مقابله‌ی نظامی انجام نخواهد گرفت، بلکه زمانی می‌توان به مقابله با داعش برخاست که از کلیت تفکر فاشیستی خارج شویم. تفکری که بر اساس الحاق کردن خود به قومیت و [قرائتی خاص از] مذهب شکل گرفته است. این بدین معنا نیست که انسان دست از هویت خود بردارد، آن‌گونه که تبلیغات فاشیستی از آن به‌عنوان راهی جهت خنثی کردن ایده‌های مخالف با فاشیسم استفاده می‌کنند، بلکه به این معنا است که با استفاده از هیچ هویت دینی و ملی‌ای «دیگریِ» بیگانه ساخته نشود. نبرد با داعش تنها نبرد در میدان جنگ و سنگرهای نظامی نیست، بلکه نبرد با لحظات ساختن سوژه‌ی انسانی تحت فراخوان‌های ایدئولوژیک است. نبرد با لحظاتی است که در آن «منِ» سوژه‌ها از «دیگری»، از «غریبه‌ها» جدا می‌شود. نبرد با داعش لحظه‌ای است که در آن منِ فردی با هویت‌جمعی به دیالوگ می‌نشیند.

لحظه‌ی نبرد با داعش، قبل از هر چیز لحظه‌ی کار بر سر روابط فردی با هویت‌های ایدئولوژیک جمعی است. این تنها هویت مبتنی بر اتصال به امر ماوراءالطبیعی نیست که انسان فاشیست را به‌وجود می‌آورد، بلکه هویت عرب

بودن، فارس بودن، کُرد بودن، ترک بودن، مرد بودن و سکولار بودن نیز می‌توانند نوعی از جبر را تحمیل کنند که سوژه‌ی انسانی را تبدیل به ماشینی نابینا، خشونت‌طلب و فاشیستی کند.

۶

هر نوع حرکت و جنبشی بر علیه داعش در ذات خود، تنها زمانی می‌تواند مؤثر باشد که مقابله‌ای با فاشیسم باشد. امروزه در شرق بیش از هر زمان دیگری، ساختن جبهه‌ای بر علیه فاشیسم در معنای کلی آن، ضروری است. جنبشی که بر علیه تمام هویت‌های بسته به پا خیزد و در مخالفت با تمامی اصول ایدئولوژیک که خشونت به بار می‌آورند، اقدام کند؛ از جزم‌اندیشی دینی گرفته تا نژادپرستی و شوونیسم که به‌گونه‌ای وحشتناک تمام کوچه پس کوچه‌های شرق را در برگرفته است. برای اینکه بتوانیم فاشیسم را متوقف کنیم، باید ترور هویت را از میان برداریم؛ ترور هویت دینی، ناسیونالیستی و جنسیتی. باید این خواسته را از یک خواسته‌ی لیبرالی احمقانه به یک معادله‌ی نیرومند میان هویت‌ها و پدیده‌ها از طریق انتخابات تغییر دهیم و آن را به انتقاد شدید از کل نظام کنونی شرقی و اصول بنیادی و عملی آنها تبدیل کنیم. همان اصولی که عبارت است از پایمال کردن فرد در زیر فشار هویت‌شان، پایمال کردن انسانیت اسلام‌گرایان در زیر فشار هویت‌شان، پایمال کردن انسانیت ترک‌ها در زیر فشار پان ترکیسم، تغییر پان عربیسم به ابزاری از بین برنده به‌منظور درهم شکستن انسانیت سوژه‌های عرب. اینک نظامِ آرزوها در نزد انسان‌های شرقی تبدیل به نظامِ ترور بسیار خطرناکی شده است. ضدیت با فاشیسم از آنجا آغاز خواهد شد که انسان‌ها به‌گونه‌ای دیگر خواسته و هویت خود را تعریف کنند. آغازگاه هر نوع مقابله با فاشیسم، باید نفیِ هویت‌ها، پیام‌ها و جنگ‌های تقدیس شده باشد.

۷

بخش بزرگی از نیروهای شرقی، نیروهایی هستند که بنیاد تئوریک ندارند. فاشیسم در شرق نوعی تفکر سیاسی نیست، بلکه مجموعه‌ای از نگرش‌های اجرایی و تاکتیکی است. مجموعه‌ای از طرح‌های جنگی و پروژه‌ی ویران کردن، تصرف، از بین بردن

و حذف کردن اســت. در چند سال گذشــته تفکر سیاسی به نحو هراس‌انگیزی از مجموع زندگی سیاســی عقب‌نشــینی کرده است. سیاست تنها در سطح عملی آن خلاصه شده است. انسان هرگز نخواهد توانست جهانی را که نمی‌تواند آن را بفهمد و درک کند تغییر دهد. نبرد با فاشیســم وابســته به درک و آگاهی کامل از فاشیسم اســت. از این‌رو، هر نوع نبردی با فاشیسم نمی‌تواند نبردی ضدفاشیستی باشد، اگر به‌گونه‌ای وسیع و همه‌جانبه از تفکری جدید نشأت نگرفته باشد؛ تفکری که قدرت دیدن تمامی تصویر را داشــته باشــد. هیچ جنبش ضدفاشیستی‌ای نمی‌تواند بدون داشــتن یک تئوری روشــن و مشخصِ ضدفاشیســتی به حیات خود ادامه دهد. از این‌رو است که بدون تفکر تئوریک، ظهور جنبش ضدفاشیستی غیرممکن است.

۸

هر جنبش عمومی نیروهای مردمی علیه داعش بدون داشــتن شناســنامه و هویت معلوم، بدون اینکه هویت مشخص ضدفاشیستی داشته باشند، بدون اینکه آشکارا با هر نوع فاشیســمی مقابله کنند ارزش و بهایی نخواهد داشت. اگر چنین جنبشی زمانی شــکل بگیرد، چیــزی متفاوت از جنبش‌های حقوق بشــری و فعالیت‌های جامعه‌ی مدنی خواهد بود. هر نوع جنبش ضدفاشیســتی، باید جنبشــی خارج از اخلاق و تبلیغات لیبرالیستیِ ساختگی درباره‌ی دفاع از حقوق اقلیت‌ها و جلوگیری از نسل‌کشی باشد. چنین جنبشی که می‌خواهد مستقیم به مقابله با حقیقت فاشیسم برخیزد باید آن را همچون امکانی ببیند که اینجا بوده و در اینجا قرار دارد. جنبش ضدفاشیسم در اساس نباید بر طبق هیچ تئوری تبلیغی و خرافی عمل کند، چراکه فاشیســم حقیقتی عینی و روزمره اســت. نیاز به تصمیمات و نگرش‌هایی دارد که متفاوت با این نوع نگرش‌های ســاختگی و نگرش‌های لیبرالی آویزان به تبلیغات تکراری و زبان مرده و کلیشــه‌ای باشــند. از این به بعد اتخاذ تصمیم باید درمورد کل بازی‌های سیاســی باشد. باید رویکردی باشد در مقابل سیاست‌های هویتی که در تمامی شــرق خشونت و سر بریدن و جنگ و کشتار را به‌وجود آورده‌اند. باید رویکردی باشــد جهت تلاش برای بیرون کشــیدن گروه‌ها در ترس میان ماندن و از بین رفتن. چنین رویکردی باید ایدئولوژی‌ها را بر اساس وظایفی که برای خود تعریــف می‌کنند و براســاس روش عملکرد آن در زمان حاضــر ارزیابی کند. باید

تلاش کند سوژه را از زیر جبر متن‌های اجتماعی بیرون بکشد و به دنبال تغییر دادن سوژه‌ی مطیع و فرمانبرداری باشد که مانند یک دستگاه به دنبال اجرای فرمان ماشین‌های ایدئولوژیک است. باید نقدی بر اخلاق حاکم و رفتار آنها در برابر «دیگری» باشد؛ نقدی بر کاپیتالیسم و نقش اساسی آن در تولید فاشیسم باشد. باید به دنبال زدودن قداست از خشونت باشد، و به دنبال بازتعریف رابطه‌ی دین و مدرنیسم، به دور از کلیشه‌های فرسوده‌ی لیبرالیسم باشد که همواره این دو پدیده را مخالف و دشمن و ناهماهنگ با هم نشان می‌دهند. این رویکرد باید در پی شکست دادن افسانه‌ای باشد که معتقد است اگر سیاسیون دست خود را از بازار کوتاه کنند سرمایه تبدیل به سرمایه‌ای انسان‌گرا و سالم و خلاق خواهد شد.

ویژگی اصلی رویکردهای موجود این است که در حد چند گزارش فیس بوکی ساده در مخالفت با اسلام و وحشی‌گری داعش خلاصه شده‌اند. فاشیسم بازنگری در مفهوم رویکرد را ضروری می‌کند. مسئله تنها در این نیست که در اینجا و در زمان حال به دشمنی با داعش برخیزیم، بلکه باید به مخالفت و دشمنی با تمام زمینه‌ها و شرایطی که به‌نحوی به فاشیسم تداوم می‌بخشند برخیزیم. ذهنیت لیبرالیستی جنگ با داعش را به‌عنوان نبردی که باید نبردی بنیادین با فاشیسم باشد به تصویر نمی‌کشد، بلکه آن را جنگ میان گفتمان دینی تندرو و گفتمان دینی میانه‌رو توصیف می‌کند؛ همچون برخورد یک ملت و تعدادی گروه منحرف و بیمار و افراطی؛ به‌عنوان جنگ میان دین و مدرنیسم؛ به‌عنوان وضعیتی که گروهی از مسئولان سیاسی فاسد و غیرمتعهد آن را به‌وجود آورده‌اند و... این دیدگاه می‌خواهد از این واقعیت طفره رود که داعش و بعث و هر ماشین فاشیستی دیگری زاده‌ی سرمایه‌داری شرقی است. همچنین این‌گونه توصیف و ترسیم نمودن جنگ داعش، به‌منظور طفره رفتن از این واقعیت است که نبرد با فاشیسم تنها به نبرد با داعش خلاصه نخواهد شد، بلکه باید در تمامی زمینه‌ها و مراحل تأمل و زندگی و تفکر این نبرد انجام گیرد.

۹

به‌طورخلاصه، تشکیل جنبش ضدفاشیستی کاری ممکن است که مستلزم نوعی درهم شکستن شیوه‌های قدیمی انقلاب و مقاومت است. باید ضدفاشیست‌ها لحظات رادیکال مخصوص به خود را داشته باشند که در آن بتوانند بگویند:

«اینــک باید به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنیــم». اما به‌گونه‌ای دیگر رفتار کردن برای یک ضدفاشیست به‌معنای این است که تصویری واضح و روشن از جهانی که فاشیسم آن را به‌وجود آورده اســت، داشــته باشــد. اینک باید به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنیم؛ به‌معنای این اســت که اینک باید به‌گونه‌ای دیگر بیندیشیم؛ باید به‌گونه‌ای ماهیت خود را تعریف کنیم که خارج از جبر هویت‌های بزرگ باشد؛ باید به‌گونه‌ای دیگر به صحبت بنشینیم و به‌گونه‌ای دیگر جهان را ببینیم. به باور من هر نوع مقابله‌ای با فاشیسم از اینجا آغاز می‌شود که به‌دقت بر سر «نوعِ دیگری از رفتار» و امکان‌های آن تمرکز کنیم.

هویت ابدی / هویت موقت

تلاشی برای خوانش ثبات و تغییر هویت در شرق

۱

در صد سال اخیر و در شرق، مفهوم هویت جایگاه مرکزی و مهمی به خود اختصاص داده و در مرکز بیشتر مشکلات قرار داشته است. جنگ بر سر هویت ملی، دینی، مذهبی ظاهر ایدئولوژیک جنگ‌های رخ داده در شرق را تشکیل داده‌اند که البته در ژرفای خود دلایل ناپیدا و تاریک دیگری هم دارند. آنچه جای تأمل دارد این است که وقتی سخن از هویت به میان می‌آید، برخی تنها درباره‌ی سطح فرهنگی آن صحبت می‌کنند. هویت را مجموعه‌ای از آداب و سنن و اخلاق می‌بینند که نوعی از ادراک و رفتار مشخص را بر انسان تحمیل می‌کند. در اینجا هنگامی‌که صحبت از هویت می‌شود درباره‌ی سطح فرهنگی و انسان‌شناختی آن صحبت نمی‌کنم، منظور من از هویت اشاره به «ساختن تصویری از خود» است. تصویری خیالی که گروهی اجتماعی درباره‌ی خود دارد. از این‌رو، صحبت کردن درباره‌ی هویت، همان‌قدر که وابسته به آداب و هنجارها و امور مربوط به شیوه‌ی زندگی روزمره است، به همان اندازه هم مستقل از ماهیت عملکرد نظام تصویرسازی گروهی مشخص است یعنی به اینکه چگونه یک گروه خود را می‌شناسد و چگونه به خود نگاه می‌کند؟ به عقیده‌ی من، هویت چیزی است که تنها از طریق مشخص کردن رابطه میان «ابدی» و «لحظه‌ای» و یا «متغیر» و «غیرمتغیر» قابل تفسیر است. هویت از آن‌رو که رابطه‌ی یک گروه با «وجود همیشگی خود» را مشخص می‌کند،

از ارجاع به برخی آداب و رســوم مشــخص و مختص به دورانی خاص نیز فراتر مــی‌رود. به بیان دیگر، مهمترین وظیفه‌ی هویت این اســت که رابطه‌ی گروه را با ابدیت برجسته سازد، نه اینکه آن را به زمان حال پیوند دهد. هویت برای این مهم است که امتداد ما در آینده است. هنگامی‌که سخن از هویت کُردی یا دینی می‌کنیم، صحبت از هویتیِ برای همیشــه کرده‌ایم. صحبــت از ماهیتی برای آینده، وجودی مشــخص برای هزاران ســال دیگر که در راه اســت. در اینجا برخلاف «وجود» از منظر هایدگر، که همیشه وجودی است برای مردن، هر هویتی درواقع «هویتی برای جاودانگــی و ابدیت»؛ برای بقا و ماندن اســت. هویــت قیامی علیه مرگ و نظامی تاکتیکی برای مقابله با از بین رفتن و فنا است.

هویت در این معنا، اشــاره به هســته‌ای جاودان دارد. اشاره به چیزی که برای همیشه باقی خواهد ماند و تغییر در آن راه نخواهد یافت. جوهر جاودانگی و ماندن یک دین، یک ملت و یا هر چیز دیگری عبارت از این اســت که به‌گونه‌ای خیالی مانند تصویری غیرقابل تغییر و غیرقابل دستبرد در تاریخ باقی بماند. اگر دقت کنیم، «گفتمان هویت ابدی و جاودان» جوهری متافیزیکی دارد که بر اســاس تصویری ذهنی شکل گرفته است که از پیش هویتی ایده‌آل و جاودان دارد و تاریخ نمی‌تواند آن را تغییــر دهد. وظیفه‌ی اصلی و مهم گفتمانِ جاودانگی، ارائه‌ی هویتی ابدی به ذهن افراد گروه است. هویتی که همواره ثابت است، هویتی که وجود گروه و بقای آن به‌معنای ابدی این هویت وابســته است؛ به آن بخشی از هویت که هرگز تغییر نخواهــد کــرد. البته این بخش غیرقابل تغییر تنها خیالی محض اســت و وجودی واقعی و عینی ندارد. تنها تصویری ذهنی است و نه هیچ‌چیز دیگر. درواقع نه «کُرد همیشگی» و نه «عرب همیشگی» و... وجود ندارند. اما کرد بودن، عرب [...] بودنِ کنونی ما بدون آن تصویر ابدیْ غیرممکن است. اما باید آن هویت ابدی و غیرقابل تغییــر را از نوع دیگر هویت که موقت و لحظه‌ای اســت متمایز کنیم؛ یعنی از آن هویتی که در زندگی روزانه و در کاربردهای تکنیکی این مفهوم به‌کار می‌رود.

رابطه‌ی میان متغیر و نامتغیر در شرق رابطه‌ای آشفته و مبهم است. تئوری‌هایی که بر این باورند که شــرق هرگز دچار تغییر نشــده است و از گذشته‌های دور تا کنون همان‌گونه است، قابل استهزا هستند. اما آنچه بیشتر از این نیز مایه‌ی تمسخر اســت، این تئوری است که معتقد است شــرق پیوسته در حال تغییر است و هیچ

محوری وجود ندارد که شرقِ تاریخی و قدیمی را به شرق زمان حال پیوند دهد. نگرش نسبت به هویت به‌عنوان لایتغیر و یا نگریستن به آن مثل متغیری رادیکال، هویتی که به دنبال نقطه‌ای ثابت و ابدی نیست که بر حول آن تمرکز کند، هر دو زاده‌ی یک عقلانیت هستند که در تضادهای برجسته و بزرگ همیشه یک جانب را انتخاب می‌کند و در آن منزل می‌گزینند و از آنجا ادای نقطه‌نظر داشتن درمی‌آورند. دیدگاهی که در اینجا می‌خواهم از آن منظر نگاه کنم، دیالکتیکی است که متغیر و لایتغیر را در درون یک هویت کنترل می‌کند. در جای دیگری اشاره کرده‌ام که دلیل تمامی تغییراتْ درواقع عمل نیرومند کردن خود برای نوعی لایتغیر بودن است. آنچه در شرق اتفاق می‌افتد، فعال شدن ماشین‌ها برای پیش رفتن به جلو نیست، بلکه تلاش برای حفظ هسته‌ای قدیمی و ابدی است. تلاشی است برای حفظ حقیقتی متافیزیکی و مقدس. بیشتر هویت‌های فعال شرقی را هویتی به جنبش و حرکت وا می‌دارد که به‌نوعی در گذشته‌ی مقدس و در مکانی مقدس جا دارد. هیچ هویت و ایدئولوژی‌ای نیست که گذشته‌ی مقدس و مکان مقدس نداشته باشد. [این گذشته‌های مقدس] همگی هسته‌ی هویتی متافیزیکی و ابدی به گروه می‌بخشند. این نوع از امر لایتغیر، این بازگشت ابدی به محوری همیشگی و ابدی هر نیرویی را ناچار خواهد کرد که مدرن باشد، به این معنا که تلاش کند برای حفظ خود از ابزارهای مدرنیته استفاده کند. ایدئولوژی‌ها هرقدر هم که سنتی باشند، به ابزاری مدرن نیاز دارند که آنها را حفظ کند. فرار به‌سوی نو شدن تبدیل به یکی از ابزارهای اصلی حفظ خود خواهد شد. از این‌رو، تغییر به تاکتیک اصلی برای غیرقابل تغییر بودن، تبدیل می‌شود. تبدیل به پروسه‌ای مانورگونه و تاکتیکی می‌شود تا به واسطه‌ی آن خود را از واژگون شدن و شکست عمیق حفظ کنیم.

درواقع این پارداوکس و تضادی که در ژرفای شرق در حرکت است (تضاد میان «ترس از تغییر» و «ترس از تغییر نکردن») تنها به‌طریقی آرام خواهد شد که هویت‌ها بتوانند در درون خود تجربه‌ی دوپارگی عمیقی را از سر بگذرانند؛ دوپارگی میان «هویت ابدی» و «هویت زمانی و مقطعی». چراکه نظام و عقلانیت و نگرش سنتی تنها از طریق چنین انشقاقی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. بدون اینکه لایتغیر بودن و عقب‌ماندگی تبدیل به مایه‌ی از بین رفتن و نابودی او شود. تنها از طریق چنین دوپارگی‌ای «ابدی» و «مقطعی» می‌توانند با هم کنار بیایند و

«متغیـر» و «لایتغیر» در درون یک واحد جمع شـوند و مقدس و نامقدس مکمل همدیگر شوند.

هدف تمامی پروژه‌ها حفظ، حمل و بقا بخشیدن به این هویت ابدی است. این همان بخشـی از هویت است که نباید به آن دست زد. اما به‌جز این بخش لایتغیر، هویت نقاب و سـیمای دیگری نیز دارد. بخش نقابدار و متحرکی که بنا به شرایط و زمـان و مکان، توانایی تغییردادن خود و هماهنگ شـدن با دیگری را به هویت می‌بخشـد؛ بدون اینکه بگذارد تغییر بنیادین و اساسـی در آن اتفاق بیفتد. به این بخـش از هویت «هویت لحظـه‌ای» می‌گوییم. اگر هویت ابدی آن بخش از هویت باشـد که قوانین اساسـی را مشروعیت می‌بخشـد، هویت لحظه‌ای سطح و ظاهر عملیاتی و اجرایی و تنفیذ واحد هویت است که بیشتر با تاریخ، جامعه و سیاست بده‌بسـتان می‌کند؛ و به جای آنکه جوهر متافیزیکی داشته باشد، ماهیتی تجربی و تاکتیکی خواهد داشـت. این بخش از هویـت در درونِ جهانی متغیرْ ابزارهای بقا را برای هویت غیرقابل تغییر و ابدی فراهم می‌کند. یعنی بخشـی از گفتمان بقا را نشان می‌دهد که به‌خاطر بقای همیشگی و بدون تغییر، آماده‌ی تغییر کردن و از بین رفتن و دسـت کشـیدن از برخی امور است. در اینجا به دلیل این دوپارگی هویت میان دو سـطح ابدی و زمینی، هم جامعه و هم تاریخ به‌شدت به «ظاهر» و «باطن» تقسیم می‌شود.

صحبت کردن از ظاهر و باطن قبل از ورود مدرنیسم به شرق، حرف بامعنایی نیست، اما اینک دنیای ما به دو بخش مختلف تقسیم شده است. در درون هر هویتی بخشی وجود دارد که به هر نحوی که شده باید آن را از تغییر حفظ کنیم. جوهری وجود دارد که مدرنیته نباید به آن دست یازد، تغییر نباید به آنجا برسد. این جوهر و باطن هویت‌ها است که بر سیمای خود نقاب ظاهری و متغیر می‌پوشاند و نقش هماهنگ‌کننده و گشوده بر دیگر هویت‌ها را بازی می‌کند. بدون داشتن این هویت ابدی گروه توانایی به تصویر کشیدن خود را از دست خواهد داد. خود را گونه‌ای زیستی می‌بیند که جز با تولیدمثل کردن، بقایی در قالب یک گونه نخواهد داشت. اما هویت لحظه‌ای نوعی تداوم سیاسی و روان‌شناسانه است که هویت آن را عرضه می‌کند تا عقاید و اصول «هویت ابدی» در لحظات مبارزه برای بقا مانعی بر سر راه او نباشند. گفتمان ماندن و بقا وظیفه دارد که همیشه بر آن هویت ابدی تمرکز کند،

آن را عرضه کند، در نهان حفظش کند، هر نوع تغییرات غیرضروری را بیرون کند و گفتمان‌هایی را وارد میدان کند که چارچوب‌های لایتغیر این جهان را حفظ می‌کنند. هویت ابدی به‌عنوان یک غایت، در سطح احساس و ناخودآگاه انسان فعال است؛ بخشی از هویت است که هرگز از بین نخواهد رفت و دچار مرگ نخواهد شد و بعد از هر شکستی به هویت کمک خواهد کرد تا بار دیگر بر اساس شیوه‌های قدیمی‌اش زنده شود. درواقع هویت ابدی بخش مبارزه‌جوی هویت است. چراکه همواره خود را در نزدیکی مرگ می‌بیند؛ در ساحل ترس از نابود شدن. [...]

اما گفتمان ماندن، تنها ضامن بقای ابدی هویت نیست، بلکه آماده کردن و ابداع نمایش مرگ او را نیز به‌عهده دارد. هویت برای اینکه بتواند باقی بماند، برای اینکه تمام نیروی خود را به‌کارگیرد و بتواند در مقابل هرگونه تجاوز و وحشی‌گری از هستی خود دفاع کند و تمام مبارزه‌جویی درونیتی را به بیرون هدایت کند، ناچار است خود را بر ساحل مرگ نشان دهد. باید طوری وانمود کند که وجود ابدی او در معرض نابودی است. انگار که همواره تنها یک گام با مردن فاصله دارد، انگار همیشه در نبرد ماندن و از بین رفتن قرار دارد. آن توان خشونتی که قدرت‌ها در شرق از خود نشان می‌دهند، محصول پروسه‌ی درونی عمیقی است؛ زاده‌ی آن باور ایدئولوژیک خطرناکی است که در سوژه نهادینه شده است. این باور که تنها راه نجات و بقا، اعمال آخرین حد خشونت و باقی ماندن در وضعیت جنگی است. صاحب این هویت معتقد است دشمن می‌خواهد او را ریشه‌کن کند، به‌همین‌خاطر باید او نیز تلاش کند دشمن را از ریشه برکند. از این‌رو، قصابان در شرق تنها زمانی می‌توانند قصاب باشند که در درون ترس‌هایشان سر خود را در دست دشمنانشان ببینند. تمامی کسانی که در اینجا به وحشیانه‌ترین شکل ممکن انسان‌ها را قتل‌عام می‌کنند، کسانی هستند که در کابوس‌های خودِ به وحشیانه‌ترین شیوه سلاخی می‌شوند. این کابوش کابوسی است اساسی و بنیادین که با ارجاع به آن هویت بهانه‌ای آشکار برای جنگ‌طلبی خود به‌دست می‌آورد. هویت ابدی در مقایسه با هویت لحظه‌ای، بیشتر نقش هویت قانون‌ساز و استراتژیست را بازی می‌کند. وظیفه‌ی آماده کردن ترس و قدرت واکنش نشان دادن و وظیفه‌ی پرورش دادن سوژه‌ای که گمان می‌کند برای یک پیام مقدس و جاوید تلاش خواهد کرد. جنگاوران فاشیست هرگز برای چیزی گذرا و مقطعی نمی‌جنگند. تمام خون‌ریزان

بزرگ برای ارزشی بزرگ و جاوید می‌جنگند که گمان می‌کنند دارد از بین می‌رود. در هرجایی که هویتی به میان آمد و ترس از نابود شدن او را دربرگرفت، فاشیسم از درون آن ترس و هراس بیرون می‌آید. درواقع در اینجا مکانیسم بسیار مهمی وجود دارد که نباید آن را فراموش کنیم: در اینجا هویت خود را این‌گونه نشان نمی‌دهد که هرگز نمرده است و نمی‌خواهد بمیرد، بلکه کل تصویر را وارونه می‌کند. هویت چنین نمایش می‌دهد که گویی مرده است و از مرگ بازگشته است. اگر دقت کنیم کسانی که به عملیات انتحاری اقدام می‌کنند نمی‌خواهند از این طریق بمیرند، بلکه می‌خواهند از این طریق از مرگ بازگردند و جاودانه شوند. جان فدا کسی نیست که از زندگی به‌سوی مردن برود، بلکه در ژرفای ایمان و باورهای خود، مرده‌ای است که به زندگی و جاودانگی بازمی‌گردد. در باور او منفجر کردن خود، عمل خودکشی نیست، بلکه عمل زنده شدن و برخاستن است. در شرق تمامی هویت‌ها این لحظه‌ی مردن و پایان ترسناک را دارند. هولوکاست برای یهودیان تجربه‌ی مرگ هویت و بازگشت از آن است. هر یهودی خود را با آن تجربه مشخص می‌کند. انگار که دوزخ را تجربه کرده باشد و از آن برگشته باشد. برای کردها نیز انفال نام این پروسه است. اینکه ما ملتی هستیم که از مرگ برگشته‌ایم. همانند باورمندانی که همواره کشته می‌شوند و برمی‌گردند. هویت ابدی هویتی نیست که نمی‌میرد، بلکه هویتی است که ثابت خواهد کرد، مرگ را شکست داده است و از آنجا برگشته است.

۲

در مقابل این سطح «ابدی»، و برخلاف «هویت ابدی» که با گفتمان ماندن عمل می‌کند، «هویت لحظه‌ای» بر اساس گفتمان تغییر و نو کردن و هماهنگ شدن عمل می‌کند. هویت لحظه‌ای با بخشی از جهان وارد معامله می‌شود که همیشه درحال‌تغییر است. به بیان دیگر، نشان می‌دهد که هویت توانایی هماهنگ شدن با تغییرات جهان و اطراف را دارد. این دونوع از هویت مخالف هم نیستند، بلکه مکمل یکدیگر هستند. به بیان بهتر، هویت لحظه‌ای چیزی جز صورت تاریخی و زمانی و واقعی «هویت ابدی» نیست که باید در هر زمانه‌ای جانشین باقی بماند و مظهر آن باشد. درحال‌حاضر هیچ هویت قومی، ملی و یا دینی، هرچند کاملاً

محافظه‌کار و بسته، وجود ندارد که به ابزارهای مدرن جهت حفظ خود و بقا نیاز نداشته باشد. در اینجا بخش‌هایی که صحبت از تغییرشان می‌شود بخش‌های خاصی از هویت هستند که یارای برابری با آن بخش‌هایی را ندارند که نماینده‌ی هویت ابدی هستند. آن بخش از جهان که باید تغییر کند، با آن بخشی که نباید تغییر کند از هم جدا خواهند شد. هویت لحظه‌ای، محیط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تکنیکی هویت ابدی را دستکاری می‌کند که بتواند آنقدر نیرومند شود که از بقا و جاودانگی خود دفاع کند. در اینجا است که پروسه‌ی تغییر روح محافظه‌کارانه به خود می‌گیرد. آنچه به نام تغییر خود را نشان می‌دهد، دستیازی به درهم شکستن چارچوب لایتغیر و خشک و بی‌روحی نیست که گفتمان بقا آن را مشخص می‌کنند، بلکه زمینه‌سازی برای فعالیت این گفتمان در تمامی لحظات است. تغییر در اینجا به‌معنای تغییر جهان و تغییر پروسه‌ی سوژه‌سازی و دستکاری هویت در تصویر خود نیست؛ بلکه به‌معنای تازه کردن ابزارهایی است که نظام به وسیله‌ی آنها اهداف گذشته و سنتی خود را بیان می‌کند.

از آنجا که در جهان جدید، پیوسته چیزهای جدید خواهند آمد و تغییر به‌عنوان جبری حتمی حاضر است، هیچ هویتی نیست که ناچار نباشد سیما و رخسار جدید به خود بگیرد. هویت لحظه‌ای تلاش برای هماهنگ کردن دنیای لایتغیر با این جهان متغیر است. در این جهانِ جدید که ابزارها و ماشین‌های جدید که به اقتضای پیشرفت همیشگی مدرنیسم رو به گسترش هستند، دلیل و نشانه‌ای بر تغییر نیستند، بلکه نشان از روحی پراگماتیستی دارند که می‌تواند از این وسایل و ابزار بهره‌ی فراوان ببرد بدون آنکه بتواند آنها را بفهمد. همان‌گونه که انسان اولیه از سنگ برای حفظ جان خود و کارهای دیگر استفاده می‌کرد، بدون اینکه ماهیت سنگ را بداند، انسان جدید شرقی نیز به همان شیوه از ابزارهای مدرن استفاده می‌کند، بدون اینکه درباره‌ی تکنولوژی و حقیقت علمی که در پشت این ابزارها وجود دارد چیزی بفهمد. در اینجا استفاده از تکنولوژی نمی‌تواند تصویر جهان قدیمی را از ذهن ما پاک کند، بلکه همان جهان را به‌گونه‌ی دیگر به تصویر خواهد کشید. در اینجا ماهیت زندگی با دیوار بلند و محکمی خود را از ماهیت تفکر و اندیشیدن جدا می‌کند. شاخ‌وبرگ زندگی مدرن می‌تواند با شاخ‌وبرگ عقلانیت قبیله‌ای و بدوی همسان باشد.

این پارادوکس شدید در برخی از شهرها به اوج خود می‌رسد: نظیر دبی. در این شهرها ماهیت مدرن زندگی با مرز عریضی از ماهیت تفکر جدا شده است. در کنار مدرن‌ترین شیوه‌های زندگی بر روی زمین، قدیمی‌ترین شیوه‌ی تفکر و بسته‌ترین نظام عقلی را می‌توان یافت. شهری همچون دبی نمونه‌ای بسیار برجسته از جدایی میان هویت ابدی و لحظه‌ای است. هویت ابدی جزیرةالعرب به‌عنوان سرزمینی بسته و تغییرناپذیر، خود را با دکور بزرگی می‌پوشاند. در اینجا کل مدرنیته تبدیل به نقابی می‌شود برای چیزی که هرگز نمی‌تواند مدرن باشد؛ تمام مدرنیزاسیون تبدیل به دکوری برای آن چیزی می‌شود که هرگز نمی‌تواند مدرن بودن را تجربه کند. در اینجا باز هم غیاب هوموفابر (انسان سازنده) که در جای دیگری به تفصیل از آن صحبت کردم مشهود است. عقلانیت ابزاری در اینجا نمی‌تواند ابزارها را به‌عنوان ابزار تغییر و کشف به‌کارگیرد. بلکه این ابزارها را تنها به‌عنوان سلاحِ بقا، راضی نمودن خود، بهره‌مندی مستقیم و لذت لحظه‌ای به‌کارمی‌گیرد. در اینجا مدرنیته در ابزاری خلاصه می‌شود که شهر را تغییر می‌دهد، اما شهرنشینی و ساکنان شهر را تغییر نمی‌دهد؛ شیوه‌ی زندگی را تغییر می‌دهد، بدون اینکه فلسفه و معنای زندگی را تغییر دهد؛ شیوه‌ی زندگی را عوض می‌کند، اما شیوه‌ی نگرش و دیدن جهان را همان‌گونه که بوده است بازتولید می‌کند. به بیان دیگر، چشم و جسم انسان چیزهای جدیدی را مشاهده خواهد کرد، اما عقل و اندیشه چیزها را بر همان روال گذشته تفسیر خواهد کرد. به‌این‌ترتیب در شرق شهرهایی به‌وجود می‌آید که ظاهر آنها مدرن است، اما احساس ساکنان آن نسبت به زندگی همچنان بر اساس ترسی شدید از هر نوع تغییری استوار است. از این‌رو مدرنیته هر چه از لحاظ ظاهری بیشتر نمود داشته باشد، سوژه‌ای که در درون و بطن آن است بیشتر هیستریک و پارانوئید می‌شود؛ هر اندازه هویت لحظه‌ای، فعال‌تر ظواهر را دستکاری کند، هویت ابدی سوژه را بیشتر به خود نزدیک می‌کند و آن را تبدیل به ماشین جنگی خطرناک‌تری خواهد کرد.

همزمان که شهرها بزرگتر می‌شوند، معماری شهر تغییر می‌کند و جغرافیای شهری جدید متولد می‌شود، اما شهر مدرن به‌جای اینکه بتواند هویت‌های فرعی را از بین ببرد، قبیله‌ها را در خود ذوب کند، مذاهب را به هم نزدیک کند و ملت‌ها را در کنار هم بنشاند، تبدیل به مکان برخورد و مبارزه و نبرد میان پارادوکس و

تضادهای ترسناک و تاریک می‌شود. شهر تبدیل به مکانی می‌شود که هویت‌های ابدی آن را به میدان جنگ همیشگی خود تبدیل می‌کنند. هرچند شهر در اینجا در معرض تغییرات همیشگی معماری قرار دارد، اما این تغییرات برای این است که بهتر بتواند ارزش‌های ابدی و تغییرناپذیر و جاودان را در خود جای دهد و ثابت کند که این ارزش‌ها هرگز از بین نخواهند رفت. درحال‌حاضر متروپل و کلان‌شهرهای مدرن شرقی گرچه در ظاهر جنب‌وجوش و تغییر نشان می‌دهند، اما در باطن و نهان خود باغچه‌ی کشت و احیای احساسات تغییرناپذیر و حافظ هویت‌های ابدی شرقی هستند. شهرهایی مانند بیت‌المقدس، بیروت، بغداد و کرکوک با آن انشقاق و دوپارگی درونی خود نمونه‌هایی از شهرهایی هستند که در آن هویت لحظه‌ای و هویت ابدی به‌وضوح ظاهر می‌شوند. در آنجا تغییرِ همیشگیِ شیوه‌های زندگی با هسته‌ای ابدی و غیرقابل تغییر روبرو می‌شود که موجب می‌گردد بسیاری از اوقات تفاوت چندانی میان شهر و میدان جنگ وجود نداشته باشد. در این شهرها به‌وضوح مشهود است بخشی از هویت وجود دارد که باید خود را نو کند تا جوهر همیشگی و تغییرناپذیر بتواند ادامه داشته باشد. در این شهرها قبیله و مذهب و ملت‌ها هم خود را مدرن و هم کهنه‌پرست نشان می‌دهند. قبیله‌های شهرنشین سلاح‌های محافظت از موجودیت خود را نو می‌کنند، بدون اینکه هیچ‌چیز واقعی را در جهان خود تغییر دهند. سوژه‌ی دینی و مذهبی یا کُرد در این شهرها به‌عنوان سوژه‌ی ایدئولوژیکِ بسته از خود محافظت می‌کند. آنچه نو خواهد شد خود این سوژه‌ها نیستند، بلکه تکنیک‌های ماندن و خود را حفظ کردن و جنگ برای بقا است. شهر در اینجا هرگز تبدیل به بوته‌ی ذوب نمی‌شود، بلکه تبدیل به میدان جنگ فنا و بقا می‌شود. تمامی شهرهای شرقی امکان جنگ ترسناک را در خود دارند. هیچ شهری در شرق وجود ندارد که فضای جنگ و ترس از انفجار وحشتناک خشونت را در خود نداشته باشد. در هرکدام از این شهرها که صاحبان دو هویت مختلف سکونت داشته باشند، امکان انفجاری وحشتناک هم وجود دارد. این حقیقت تنها درباره‌ی قدس، کرکوک، بیروت، حلب و بغداد صادق نیست، بلکه در هرجای دیگری که دو هویت وحشت‌زده را در خود جای داده باشد، صادق است. در اینجا تغییر به‌معنای گذار از این پارادوکس نیست، بلکه به‌معنای آماده کردن خود جهت جنگ میان طرف‌ها است. آن‌که در اینجا می‌خواهد

تغییر کند در حقیقت می‌خواهد جنگجوی بهتری شود. به‌این‌ترتیب تغییرْ سلاح و ابزاری در دست کهنه‌پرستی است تا در تاریخ نیرومندتر به حیات خود ادامه دهد. از این‌رو در شـــرق واژه‌ی تغییر به مفهومی بی‌معنا تبدیل می‌شود که محافظه‌کاران و سنت‌گرایان آن را بیشتر از رادیکال‌ها و افراطیون به‌کارمی‌بندند. چراکه در اساس اشاره به تغییر درَ سطح اجرایی و شیوه‌های تکنیکی است، نه زیرورو شدن هسته‌ی «خود را تعریف کردن» و «شناخت خود».

در زمینه‌ی اقتصادی نیز تغییرات ســطحی با همان سرنوشــت مواجه هستند. تغییــرات اقتصادیْ نظام طبقاتــی و نوعی رابطه‌ی جدید میــان نیروهای تولید را به‌وجود نخواهد آورد. رابطه‌ی میان ارباب و برده همچنان برقرار است، زیردستان و فرادســتان همچنان جایگاه خود را حفظ می‌کنند. رشد سرمایه‌داری مصرف‌گرا تغییــرات عمیقی در نظام طبقاتی به‌وجود نخواهد آورد، بلکه به‌گونه‌ای بی‌رحمانه شــرایط استثمار انسان را در فضایی جدید بازسازی می‌کند. در اینجا مدرنیزاسیونِ اقتصادیْ واژگون کردن نظام طبقاتی جامعه نیست، بلکه پیاده کردن همان نظم است در درون نظم جدید مبادلات کالا و ســرمایه. گردش ســرمایه در همان کانال‌های گذشــته در جریان اســت، بدون هیچ‌گونــه تغییر اساســی. به‌همین‌خاطر گذار از فئودالیسم به نظام سرمایه‌داری جدید در اساسْ گذار از قدرت یک طبقه به طبقه‌ی کاملاً جدیدی نیســت، بلکه برهم‌خوردن چند نظمِ اقتصادی در داخل همان نظام اســت، به‌نحوی‌که روابط اقتصادی موجود تغییرات رادیــکال را تجربه نمی‌کنند. به‌عنوان مثال، ورود نظام بانکی به شــرق به آن اندازه که پروسه‌ی قدیمی ثروت و سامان را نظم می‌بخشد، آن را نو نمی‌کند.

ماهیت و طبیعت این هویتِ لحظه‌ای در زمینه‌ی سیاست بیشتر مشهود است. هویت لحظه‌ای در این عرصه بیشــتر و زودتر می‌تواند نقاب خود را عوض کند. از مارکسیسم به اسلام و از ناسیونالیسم به لیبرالیسم با سرعت هرچه تمام‌تر تغییر چهــره می‌دهد؛ بدون اینکه هیچ‌کدام از اینها بتوانند شکســت و تغییر اساســی به تعاریف هویت ببخشــند. ایدئولوژی‌های سیاســی از هر دسته و گروهی که باشند سوژه‌هایشان بدون توجه به محتوای درونی ایدئولوژی‌ها همواره خود را با ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و طبیعی غیرقابل تغییر معرفی می‌کنند. به‌همین‌علت عقلانیت یک معلم مذهبی با یک فمنیست، عقلانیت یک پان‌ناسیونالیست و یک مذهب‌گرا،

مارکسیست و لیبرالیست در اساس بسیار فاصله‌ی زیادی از هم نمی‌گیرد. در اینجا هویت سیاسی نمی‌تواند چیز چندان مهمی از نظام تفکر و تعقل و احساسات و رفتار را تغییر دهد. سیاست آن اندازه که تکنیک انطباق و هماهنگ‌سازی را به سوژه‌ها می‌آموزد و تبدیل به بازی‌ای می‌شود که سوژه‌ها در آن به تبلیغات و دعوت‌های ایدئولوژیکی پاسخ می‌دهند، زمینه‌ای برای تغییر در تفکر و انقلاب بر شرایط موجود را به ارمغان نمی‌آورد. سیاست در شرق تبدیل به چارچوبی برای اسیر کردن همیشگی سوژه در قالب هویت ابدی شده است. در اینجا سیاست تبدیل به بزرگ‌ترین مولد توهم کنشگری می‌شود، جایی‌که در آن تغییرات واقعی و رادیکال در قالب تغییرات افسانه‌ای و خیالی عرضه می‌شوند، بدون اینکه هرگز این تغییرات نه سوژه‌ی جدید، نه نگرش جدید و نه عقلانیت جدیدی را به بار بیاورند. به‌همین‌خاطر گذار از ایدئولوژی‌های سیاسی آن اندازه که کنار نهادن یک نقاب و گذاشتن نقاب دیگر است، به همان اندازه نشان از برافتادن و فرار رادیکال در نگرش نخواهد بود. برای نمونه بیشتر سیاست‌مدران کُرد هم مارکسیست بودند، هم ناسیونالیست، هم لیبرال و درعین‌حال خالی از باورهای دینی نیز نبودند... این سردرگمی ایدئولوژیک نه تنها نشانه‌ی تغییر نیست، بلکه واژگونه کردن تغییر است به یک پروسه‌ی سطحی و مضحک. در اینجا بازی سیاسی و تغییرات در خدمت تغییرناپذیری بودن ابدی قرار دارند. به‌همین منظور، زندگی سیاسی و اجتماعی را سرشار از اخلاق فرصت‌طلبانه (Opportunism) می‌کنند. هویت‌ها برای اینکه به حیات خود ادامه دهند و بتوانند زنده بمانند، حاضرند هر نوع مانور و بازی و بهانه‌تراشی را در پیش گیرند. از این پس سیاست در مانور دادن و حیله‌گری و هماهنگ‌سازی و فریب متقابل خلاصه خواهد شد. همان وضعیتی که بسیار دشوار است ایدئولوژی‌ای با عقیده‌ی لایتغیر در آن بتواند به حیات ادامه دهد. در چنین فضایی ایدئولوژی‌ها پارادوکس‌های عمیق خود را طبیعی و هنجارمند خواهند کرد. در این وضعیت طبیعی خواهد بود اگر آمریکا و ایران در عراق هم‌پیمان گردند؛ لیبرالیسم پلی باشد برای بر سر کار آمدن نیروهای سلفی و آخرین حد خشونت مذهبی با جهاد نکاح در هم بیامیزد... این نوع از فرصت‌طلبی ویژگی ترسناکی به سیاست می‌بخشد که از آن جمله است: فقدان عقیده‌ی مشخص و سیاست معلوم، پنهان نمودن همه‌چیز در «ابهام»، شفاف نبودنِ ابدیِ هویتِ دوست و دشمن،

عـدم اطمینان هیچ گروه و نیرویی به گروه دیگر، روشـن نبودن اینکه چه خطری از درون کدام ایدئولوژی بیرون خواهد آمد، و مشـخص نبودن اینکه در چه زمان و از چه گوشـه‌ای به دیگری حمله خواهد شد... تمامی این خصوصیات نشان از کارکرد «هویت لحظه‌ای» دارند که وظیفه‌ی اصلی او این اسـت که ظاهری نرم و خالی از عقده و پر از ابهام به هویت‌ها ببخشد. هویت لحظه‌ای همان مکری است که موجب می‌شـود هویت ابدی قوانین حفـظ و بقای ابدی‌اش را از درون جنگ ماشـین‌های فاشیـستی عبور دهد و سالم باقی بماند. از این پس سیاست نیز تبدیل به توهم کارکردن و فعالیت در جهانی منفعل و غیرمتحرک خواهد شـد. تبدیل به بازی‌ای خواهد شـد که به احمق‌ها احسـاس تغییر خواهد بخشید تا کاملاً ناامید نشـوند. تبدیل به مخدری برای سوژه‌ها خواهد شد تا گمان کنند در درون تاریخ، برای ساختن جهانی جدید جنگ می‌کنند.

به‌طورخلاصه، هویت لحظه‌ای بر خلاف هویت ابدی، سطح اجرایی و تجربی هویت است. روی مکار و حیله‌گر و نقابدار و بازیگر آن است. در اینجا هویت تمام فریب خود را به‌کار برد تا خود را در چهره‌ای دیپلماتیک و رفورمیست نشان دهد. تمامی تغییراتی که هیچ زیرورو شـدن تاریخی به‌دنبال ندارند، تمامی انقلاب‌های کاذبی که ما را به‌سـوی گذشته بازمی‌گردانند، تمامی دستاوردهای تکنولوژیکی که هیچ دگرگونی واقعاً جدیدی در ما ایجاد نمی‌کنند... محصول سطح و ظاهر هویت هستند که جهان ما را پر از جنب‌وجوش کاذب می‌کند تا این حقیقت را نبینیم که از درون و در ژرفای وجود همه‌چیز آرام و ساکن است.

فاشیسم و تفاوت

یکی از استدلال‌هایی که در مقابله با تئوری وجود و عدم وجود فاشیسم با آن روبه‌رو هستیم نظریه‌ای است که می‌گوید صحبت از فاشیسمْ تفاوت‌ها را پنهان خواهد کرد و از بین خواهد برد. منظور این است که مفهوم «فاشیسم» مفهومی کلی است که در برابر مفاهیم خاص و جزئی قرار می‌گیرد و اهمیت و ارزشی برای آن هاله‌های تفاوت که ممکن است در فعالیت‌های اجتماعی وجود داشته باشد، قائل نیست. درواقع این نظریه (تنها نظریه‌ای در مخالفت با فاشیسم است که آن را قابل بحث یافته‌ام) بر اساس تعدادی اشتباه فاحش و تشبیهات سطحی شکل گرفته است که در اینجا به برخی از آنها اشاره خواهم کرد.

نخست: این تئوری به‌گونه‌ای به جهان نگاه می‌کند که گویی هرگاه صحبت از فاشیسم شود دیگر نمی‌توان صحبت از تفاوت کرد، یا هنگامی که صحبت از تفاوت کنیم دیگر نمی‌توانیم درباره‌ی فاشیسم صحبت کنیم و از آنجا که در شرق نیروها و گروه‌های متفاوت وجود دارند، پس فاشیسم در اینجا حضور ندارد. به‌عنوان مثال: از آنجا که در کردستان احزاب اتحادیه‌ی میهنی[1]، حزب تغییر[2] و

---

۱. **اتحادیه‌ی میهنی کردستان** (یەکیتی نیشتمانی کوردستان YNK ویاPUK (معروف به یکه‌تی) از احزاب کردی در کردستان عراق است که در سال ۱۹۷۵ با انشعاب از حزب دمکرات کردستان تأسیس شد. ابراهیم احمد و جلال طالبانی از بنیان‌گذاران این حزب بودند. رهبر کنونی این حزب جلال طالبانی است. پس از بیماری او در سال ۲۰۱۲ بحث‌هایی بر سر رهبری حزب میان رهبران اصلی این حزب درگرفته است.

۲. **جنبش گوران یا جنبش تغییر** یک حزب سیاسی در کردستان عراق است. این جریان در سال ۲۰۰۶ با انشعاب نوشیروان مصطفی از بنیان‌گذاران و رهبران اتحادیه میهنی کردستان ــ در اعتراض به آن‌چه

←

حزب دموکرات[1] وجود دارند، دیگر صحبت از فاشیسم، به‌معنای نادیده گرفتن و پنهان کردن تفاوت این احزاب است. می‌گویند اینها احزاب گوناگونی هستند و وجود آنها دلیلی بر عدم وجود فاشیسم است. فرض این نظریه این است که در دروان نازیسم و فاشیسم در ایتالیا و آلمان چنین تفاوتی وجود نداشته است. انگار باید، و یا ممکن است، جامعه‌ای یا دوره‌ای خاص و یا هستی‌ای بدون تفاوت وجود داشته باشد. انگار که آلمان و ایتالیا در دوران نازیسم و فاشیسم جوامعی خالی از تفاوت بوده‌اند. انگار جامعه‌ای بوده‌اند مشابه در همه‌چیز، هماهنگ و موافق بر اساس فاشیسم. [اما نباید فراموش کنیم] در لحظه‌ای که نازیسم در آلمان به قدرت می‌رسد، آلمان مهد هزاران گروه سیاسی و فکری است، بدون اینکه این تکثرها مانع ظهور فاشیسم در درون جامعه‌ی آلمانی و جذب میلیون‌ها نفر به درون شبکه و شاخه‌های نازیسم شوند. سطحی بودن این تئوری در این است که گمان می‌کند هنگامی‌که صحبت از ساختار می‌شود، دیگر تفاوت جایی ندارد. هنگامی‌که صحبت از نظام شد، به این معنا است که تفاوت‌ها دیده نخواهند شد. بدون اینکه

→ که فساد اصلاح‌ناپذیر در این حزب می‌خواند ــ و تأسیس شرکت رسانه‌ای ووشا پدید آمد. این جریان در انتخابات پارلمان کردستان در سال ۲۰۰۹ به‌عنوان اپوزیسیون اصلی ائتلاف کردستان متشکل از حزب دمکرات و اتحادیه میهنی مطرح شد و به کسب ۲۴٪ آرا در کردستان عراق و ۲۵ کرسی از ۱۱۱ کرسی پارلمان کردستان نائل آمد. در انتخابات مجلس نمایندگان عراق ۲۰۱۰ هم این حزب با ۴٫۳۶٪ آرای کل کشور به ۸ کرسی دست یافت. این حزب در استان سلیمانیه ۶ کرسی از مجموع ۱۷ کرسی و در استان اربیل ۲ کرسی از مجموع ۱۴ کرسی به‌دست آورد. این جریان خود را مدافع آزادی و دمکراسی و مخالف فساد و قبیله‌گرایی معرفی می‌کند. م

۱. پارتی دموکراتی کوردستان PDK ، معروف به «پارتی» از احزاب سیاسی کردستان عراق است. بنیانگذار آن مصطفی بارزانی بود که از رهبران جنبش ملی‌گرایی کردی به‌شمار می‌رود. حزب دموکرات کردستان عراق در سال ۱۹۴۶ در بغداد تشکیل شد و مصطفی بارزانی که از سال‌ها قبل دست به قیام زده بود و در این زمان در مهاباد بود به رهبری این حزب برگزیده شد. بعد از فروریختن جمهوری مهاباد و رفتن بارزانی به شوروی، این حزب مشغول سازماندهی مخفی در عراق شد، و بعد از بازگشت بارزانی به عراق بعد از کودتای عبدالکریم قاسم در سال ۱۹۵۸ این حزب در عراق به رسمیت شناخته شد و به دفاع از حقوق کردهای عراقی پرداخت، تا توانست در سال ۱۹۷۰ خودمختاری را از حکومت وقت عراق بگیرد، در سال ۱۹۷۵ در پی قرارداد الجزایر بین شاه ایران و صدام این حزب و بارزانی مجبور شدند به ایران عقب‌نشینی کنند. در سال ۱۹۷۹ ملامصطفی بارزانی درگذشت. بعد از او مسعود بارزانی در یک انتخابات در کنگره حزب به رهبری این حزب انتخاب گردید. و حزب دموکرات کردستان عراق به مبارزاتش علیه حکومت دیکتاتور عراق ادامه داد تا توانست در سال ۱۹۹۱ در پی یک قیام مردمی و حمله منظم حزب به پایگاه‌های حکومت عراق، خاک کردستان عراق را آزاد سازد و یک حکومت کردی در این منطقه برپا سازد.

این افراد بدانند نظامْ همان مکانیسم و روابطی است که در میان تفاوت‌ها وجود دارد. اگر وجود تفاوت دلیل و استدلالی در مخالفت با وجود فاشیسم باشد، پس در هیچ دوره و زمانی فاشیسم نباید وجود داشته باشد، چرا که تفاوت در هر دوره و زمانی وجود دارد و در هر جامعه‌ای حاضر است. به باور من کاملاً خلاف این اشتباه، فاشیسم هویت‌های متفاوت را تا منتهاالیه ممکن مطلق می‌کند تا چنان از هم جدا شوند که هیچ اشتراک انسانی میان آن‌ها دیده نشود. فاشیسم، انتقال تفاوت میان تکثرها نژادپرستی است. فاشیسم یعنی اینکه نیرو و گروهی نتواند بدون ساختن تصویری از دشمن به حیات خود ادامه دهد. فاشیسم به این معناست که گروهی تصویری غیرانسانی از دیگری را نشان دهند، مانند تصویر یهودیان در نزد نازیسم، تصویر کفار در اندیشه‌ی طالبان، تصویر شیعه در نظر وهابیت، تصویر کُرد در تفکر ترک‌های فاشیست و الی آخر. فاشیسم بر تمایز میان ماهیت‌ها تأکید می‌کند نه اینکه بخواهد فاصله‌ی میان آنها را بردارد. فاشیسم «به‌عنوان نظام» نه تنها مخالف تفاوت نیست، عین مرزکشی و فاصله‌گیری و تمایزگذاری است؛ فاشیسم همان تعریف کردن خود براساس تفاوت است، تعریفی که نیروهای مختلف در فضای ارتباطی‌شان آن را در پیش خواهند گرفت.

دوم: نگرشی که این‌گونه به فاشیسم نگاه می‌کند، بر این باور است هنگامی‌که از تفاوت‌ها صحبت شود نمی‌توان از شباهت‌ها صحبت کرد، و هنگامی که صحبت از شباهت رفت نمی‌توان از تفاوت‌ها سخن گفت. این نگرش حاصل درک و فهم سطحی و مکانیکی است که تفاوت را وضعیتی مطلق می‌بیند. در رویکرد فلسفی، مسئله‌ی تفاوت کاملاً در گرو مسئله‌ی هویت، همسانی، جدایی و شباهت است. در دیالکتیک هگل تفاوت چیزی نیست جز فاصله گرفتن از شباهت و همسانی. تفاوت همان امکان درونی است که موجب می‌شود هویتی درِ حرکت باشد و مخالفان خود را به‌وجود بیاورد. «آنتی تز» در فلسفه‌ی هگل بخشی از «تز» است؛ یعنی تفاوتْ دوباره شدن «شباهت»ی قبلی است که ضد خود را در درون خود به‌وجود می‌آورد. در نظر هگل تفاوتْ مطلقِ تقسیم نیست، بلکه ناهماهنگیِ در بطن «اتحاد پیشین» است. هویت دیگر نمی‌تواند «هم‌جفتی پیشین» و «هماهنگی اولیه» را تجربه کند. نه تنها این، بلکه میلِ بازگشت به شباهت بخش بزرگی از دیالکتیک است. دیالکیتیک هگل بر سه بنیان «شباهت ـ تفاوت ـ شباهت» پایه‌ریزی شده

اســـت. شباهت اخیر (همان سنتز) بسته نیست، دروازه‌ی تفاوت همیشه دروازه‌ای گشـــوده است. سنتز چیزی نیســـت جز لحظه‌ای که گشودگی بی‌پایان را در درون خود دارد، بدون اینکه هرگز به لحظه‌ای برسد که هویت برای همیشه با خود منطبق و همسان شود، یعنی بدون امکان تفاوت زندگی کند.

بعد از هگل، در قرن بیســـتم ژیل دلوز فیلسوف بزرگ تفاوت‌ها است. دلوز به ایـــن معتقد نبود که تفاوت (difference) در گرو دیالکتیک و تئوری تضاد اســـت. تفاوت‌هـــا بر اثر فاصله و جدایـــی یک هویت اولیه از خود به‌وجود نمی‌آیند، بلکه جهان در پروســـه‌ی دایمی تغییرِ تفاوت را به‌وجود می‌آورد. بدون اینکه تفاوت‌ها زاده‌ی ضدیت هویت با خود یا با دیگری باشـــند. تفاوت‌ها اشاره به دوپارگی یک اتحاد قبلی نیستند، درواقع هیچ ماهیت متحدی وجود ندارد. در اینجا دلوز همانند نیچه معتقد اســـت تفاوت به‌معنای شـــبیه به هم نبودن و تکرار نشدن نیست، بلکه هرآنچه پیوســـته باز خواهد گشت و آنچه همیشه تکرار خواهد شد تفاوت است. اما دلوز با همین تأکیدِ بر تفاوت تنها فیلســـوف بزرگ غربی اســـت که به‌صورت گسترده درباره‌ی فاشیسم صحبت می‌کند. نظریه‌ی جهانی که از تفاوت‌ها به‌وجود آمده است، خلاف لیبرال‌های کوته‌بین جامعه‌ی ما، دلوز را به‌سوی این نمی‌برد که در جهان فاشیســـم وجود ندارد و او را به بی‌اعتقادی به نظام نمی‌کشـــاند و باعث نمی‌شود فکر کند سرمایه‌داری به‌عنوان یک سیستم، نیرو و ماشین بزرگ مانع‌تراشی و از کار انداختن آرزوها و تفاوت‌ها است. وجود تفاوت به‌عنوان جوهر پروسه‌ی تغییرِ همیشگی در اندیشه‌ی دلوز، هرگز او را به این راه نمی‌کشاند که بگوید: چون تفاوت وجود دارد پس فاشیســـم وجود نـــدارد. از این‌رو دلوز از تفاوت همان‌قدر صحبت می‌کند که از فاشیســـم و میکروفاشیسم. وجود تفاوت به معنی این نیست که نظام و سیســـتمی وجود ندارد که خلاف آرزوهای انسانی کار کند و آنها را در درون یک چارچوب اســـیر کند و یک نـــوع آرزو و قانون و نظم را به آنها تحمیل کند. تفاوت چیزی نیســـت که خارج از ارتباط، خارج از تغییر همیشگی، خارج از ساختن سرزمین و حریم مخصوص به خود، ارتباط ویژه‌ی خود، ترس مخصوص به خود و نیروی ویژه‌ی خود وجود داشته باشد. تفاوت یک لحظه‌ی بسته نیست، جوهری تغییرناپذیر در برابر جوهری دیگر نیست، بلکه تفاوت و شباهت دو روی یک حرکت و جنبش هســـتند که در رابطه شـــکل می‌گیرند. هنگامی‌که صحبت از

فاشیســم می‌کنیم، صحبت از هویتی می‌کنیم که رابطه‌ای پارانویایی با جهان دارد، یعنی سوژه به خشونت غیرمنطقی آبستن شده است. بودن و یا نبودنِ تفاوت ربطی به‌وجود فاشیســم ندارد، چون تفاوت بنیاد هستی‌شناسیِ وجود است. اما فاشیسم وضعیتی اســتثنایی در رابطه اســت که از نگرش ویژه‌ای به تفاوت‌ها و از رابطه‌ی میان تفاوت‌ها به‌وجود می‌آید.

ســوم: برخلاف ادعای لیبرالیســم و راســت‌گرایان که گویا تبلیغ و دعوت به تفاوتْ دعوت و تبلیغ به دمکراســی اســت، باید گفت که تأکید فراوان بر تفاوتِ سیاســی راهی بســیار نزدیک به فاشیسم است، چراکه فاشیســم عبارت است از فاصله‌گیری زیاد از «دیگری». تمایز قائل شدن مطلق است میان «من» و «تو». جدا نمودن «احزاب، افراد و ملت‌ها» با نام جدایی بر اساس «خوب» و «بد» است. اصرار بســیار بر تفاوت در بیشــتر وضعیت‌ها اصرار بر تقسیم‌بندی و تمایزی است که ما را به‌ســوی دوگانه‌ای بســته می‌برد. بدون اصرار بر تفاوت هرگز فاشیسم به‌وجود نمی‌آیــد. تأکید بر تفاوت میان یهودیت و مســیحیت، میان آریایی بودن و ســامی بــودن، تفاوت میان ژرمن‌ها و غیرژرمن‌ها، تفاوت میان ناســیونال سوسیالیســم و لیبرال کمونیسم و ... بود که نازیسم را به‌وجود آورد. میل به تمایز و تفاوت‌گذاری شــدید که چنین هویتی آن را به‌وجود می‌آورد ســازنده و خالق فاشیســم اســت؛ به‌گونه‌ای که هویتی با نام تفاوت خود را از تمام محیط سیاسی جدا می‌کند. همانند لحظه‌ی فاصله‌گیری نازیسم، لحظه‌ی جدایی صدام حسین از تمام جامعه‌ی انسانی و جنگ او با نیمی از کشورهای جهان، لحظه‌ی خود را جدا کردن القاعده و تقسیم جهــان بــه دو بخش... البته نمی‌توانیم هر نوع تفاوت و خود را متمایز دانســتن را فاشیسم بنامیم. تفاوت زمانی تبدیل به دروازه‌ی فاشیسم می‌شود که جنبه‌ی سیاسی محض داشــته باشــد و با ذهنیت «منِ خوب» و «دیگری بد» کارِ کند. زمانی که در ســطح فکری مناســب با توده‌ها حرف بزند و از شعارهای پوپولیستی استفاده کند و رشــد کاذب و قهرمانان توهمی برای آنها خلق کند. آنها را در ســطح اندیشیدن و تصمیم‌گیری‌شــان دچار وحشت کند و در زیر فشــار تقسیم جهان به دو گروه «خائن» و «میهن پرســت» عقلانیت انســان‌ها را به هم شبیه کند. لحظه‌ی فاشیسم زمانی اســت که آداب و اخلاق جمعی را به گردش بیندازد، مانند وقتی‌که از یک تهی و هیچ، لحظه‌ی «پیروزی تاریخی» می‌ســازند. فاشیسم همواره به دشمنی نیاز

دارد تا در مقابل او خود را بهتر و پاکتر نشان دهد. شروط این نوع تمایز فاشیستی در بیشتر تمایزات سیاسی جامعه‌ی ما وجود دارد.

چهارم: کشتن تفاوت در فاشیسم از طریق انکار آن صورت نمی‌گیرد، بلکه از طریق بی‌ارزش جلوه‌دادن و تحقیر کردن و زشت انگاشتن تفاوت انجام می‌گیرد: یعنی اخراج تفاوت از داخل نظام، دور نمودن آن از خود، ساختن مرزی آهنین به دور خود که هر آنچه بیرون از آن مرز قرار بگیرد باید از تمامی حقوق محروم شود. به‌عبارت بهتر، فاشیسم فرصت ندادن به تفاوت‌ها است تا خود را نشان دهند و همه از حق مساوی برخوردار باشند. نه اینکه فاشیسم از بنیاد هیچ‌گونه تفاوتی را قبول نداشته باشد و به دنبال وضعیتی مانند اتحاد و هماهنگی انسان‌ها در میان تمامی هویت‌ها باشد؛ فاشیسم صنعت آفرینش «دیگر»انی است که شایسته‌ی زندگی کردن نیستند، و شایسته‌ی آن نیستند که با سوژه‌ی فاشیستی مقایسه و یا یکی شمرده شوند.

پنجم: صحبت کردن از فاشیسم به‌معنای این نیست که تفاوت‌هایی که در فضای سیاسی وجود دارند، ارزشی ندارند. واعظان لیبرالیسم بر این باورند هنگامی‌که کسی صحبت از فاشیسم کند به این معنا است که هیچ تفاوتی را میان نیروهای سیاسی قائل نشده است و یا فاشیسم چیزی نیست که بشود در مقابل آن ایستاد. هنگامی‌که از فاشیسم صحبت می‌کنیم، صحبت از پیروان و برنامه‌های خوب و بد نمی‌کنیم، صحبت از این نیست که ممکن است نگرش یک حزب در برابر این مسئله یا مسئله‌ی دیگری بهتر از نگرش دیگری باشد؛ صحبت بر سر این نیست که ایدئولوژی‌ها متفاوت نیستند، یا از یک چیز منشأ گرفته‌اند، یا خدای آنها متفاوت نیست (مثل اینکه در احمقانه‌ترین حالت بگوییم شرق از هزاروچهارصد سال پیش تاکنون دچار تغییر نشده است). چنین درک و خوانشی نه تنها مایه‌ی خنده و استهزا است، بلکه نشانه‌ی عدم خوانش و ناآگاهی کامل از همه‌ی نوشته‌هایی است که درباره‌ی فاشیسم نوشته شده‌اند. صحبت کردن از فاشیسم، صحبت درباره‌ی فضایی است که با روح خشونت آبستن است؛ فاشیسم از ماشین‌هایی که بعد از آمدن مدرنیته و تحت‌تأثیر آن پارادوکس و ترس و نبردهای جدید که مدرنیسم با خود آورده است و به‌عنوان نتیجه‌ی سلسله مکانیسم‌های که به تفصیل در جای دیگری درمورد آن صحبت کرده‌ام، تشکیل شده است.

در اینجـا باید بگویم، نمی‌توان گفت تفاوت در بازی سیاسـی تنها نام و تنها تعریف تفاوت اسـت. در اینجا یکبار دیگر آن اشـتباه خطرناک پوزیتویست‌ها و لیبرال‌ها عیان خواهد شد که برای هر واژه تنها صورت سیاسی محض آن را روایت خواهند کرد و آن هم تنها صورت بسـیار سـطحی و ظاهری سیاسـی آن را نقل خواهنـد کرد و در این میان نیز تفاوت در معنای واقعی و عمیق آن تنها در برخی تفاوت‌های ناگهانی سیاسـی و تبلیغاتی که حزب‌های سیاسی آن را تبلیغ می‌کنند خلاصه خواهد شد. دفاع آنها در اینجا، دفاع از «تفاوت» نیست، بلکه دفاعی ساده از برخی گروه‌های سیاسـی و نشان دادن آنها به‌عنوان حاملان پروژه‌های تغییرات رادیکال اسـت. به‌این‌ترتیب، وجود چند تفاوت سطحی و جزئی در شعار سیاسی میان «اتحادیه‌ی میهنی و پارتی دمکرات و حزب تغییر و گروه اسلامی و ...» تعالی بخشـیدن به آنها به‌منظور نشان دادن جایگاه تفاوت‌های رادیکال و جدایی بنیادین و سـاختاری نیسـت. همین خوانشْ نشان و شاهدی اسـت از کاریکاتوری بودن عقلانیت این دیدگاه که تفاوت‌های سـطحی و کوتاه‌مدت را به تفاوت‌های بزرگ و جهانی ارتقا می‌بخشد تا بتواند در پشت این تفاوت‌های سطحی به بازی سیاسی سـنتی و تقلیدی خود ادامه بدهد. در این‌جا، تفاوت ابزاری در خدمت دمکراسـی نیسـت، بلکه تبدیل به ابزاری برای بنیاد نهادن هویت‌های ازخودراضی و بسـته و تنزه‌طلبی می‌شود که نخستین گام به‌سوی فاشیسم است.

کوبانی و بازگشت به انسان طبیعی

یکبار دیگر کوبانی ما را به‌عنوان قربانی بر صحنه‌ی تاریخ بازگرداند. نقش قربانی، نقش قدیمی و تاریخی ماست. نقشی که هم خودِ ما با خوشحالی آن را می‌پذیریم و هم همان تصویر همیشگی است که جهان از ما در ذهن خود دارد. هر چند سال یکبار ما، کردها به‌عنوان قربانی جهانی، به‌عنوان مسیحی که پیش چشم همه مصلوب شده است بر سر زبان‌ها می‌افتیم و به موضوع روز تبدیل می‌شویم. در نظام جهانی و نظام شرقی مخلوقات و انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: کسانی که زندگی همیشگی و ابدی و تضمین شده‌ای دارند و کسانی که باید همیشه در معرض تهدید به نابود شدن قرار بگیرند. گروهی که معنای وجود خود را در قتل‌عام دیگری به‌دست می‌آورند، به همراه گروهی که قربانی ابدی و سربریده‌ای همیشگی هستند، در چرخشی تکراری باز به روی صحنه خواهند آمد. گروهی که این‌گونه ظاهر می‌شوند، یا این‌گونه تصویر می‌شوند همیشه باید از خود دفاع کنند تا حیات‌شان ادامه یابد. درواقع ظهور پدیده‌های گروهی از این دست که همیشه محتاج به مراقبت هستند، پدیده‌ای جدید است. این اولین بار است که در طول تاریخ با چنین چیزی روبرو می‌شویم. ما در برابر نوع جدیدی از هستی و وجود قرار داریم. وجودی معلق، وجودی که دوام و بقای آن همواره مورد پرسش است. زندگی‌ای که روزانه و قطره‌قطره بخشیده و تازه می‌شود. موجودیتی که تنها چون از خود دفاع می‌کند زنده است. ظهور چنین موجودیت جدیدی که همیشه با تنفس مصنوعی زنده است، تغییراتی بنیادین در معادله‌ی هگلی و چرخش

هستی‌شناسانه‌ی بزرگی است. در فلسفه‌ی هگل معادله‌ی ارباب و برده وضعیتی است که تنها دو محور را گرد هم می‌آورد. اراده و نیروی ارباب را در مقابل برده و ترس‌های او قرار می‌دهد. نفر سوم در اینجا جایگاه روشن و واضحی ندارد. ارزش نبرد این دو از آنجا ناشی می‌شود که اشاره به نبردی طبیعی می‌کنند که هرگز در تاریخ به‌گونه‌ای واضح و آن‌گونه که در نظریه می‌توان ترسیم کرد به چشم نخورده است، و هرگز هم در تاریخ به اندازه‌ی امروز نفر سوم از آن دو مهم‌تر نبوده است. معادله دیگر میان «ارباب» و «برده» نیست، بلکه کسی که نقش بیشتری در بازی به‌عهده دارد قدرت دیگری است که نقاب «فریادرس» و یا «مدافع» را به‌صورت می‌زند. دوران جدیدْ مژده‌ی نوعی فریادرس دروغین را با خود دارد که ضعیفان و ستمدیدگان، هستی خود را به آن گره می‌زنند.

چرا نقش فریادرس و مدافع اهمیت دارد؟

به باور من این اهمیت از چند دلیل سرچشمه می‌گیرد. معادله‌ی ارباب و برده‌ی هگلی در جایی شکل می‌گیرد که برده به قدرت ارباب معترف باشد و نقش خود را به‌عنوان برده بپذیرد. در تئوری هگل کسی که از مرگ نمی‌هراسد تبدیل به ارباب می‌شود و کسی که از مرگ می‌ترسد به برده تبدیل می‌شود. اما چه اتفاقی روی خواهد داد اگر ارباب در جایگاه خود باقی نماند؟ یعنی در شرایط مادی و دورنی‌ای باشد که تنها به‌وسیله‌ی کشتن برده‌ها احساس پیروزی و ارباب بودن کند. نزد هگل بقای ارباب وابسته به بقای برده و زنده ماندن اوست. مرگ در نزد ارباب تنها یک تهدید است، نیرو و قدرت ارباب بر همان منطقی استوار است که در مقالاتی دیگر و با ارجاع به «لومان» به آن اشاره کردم. یعنی همان منطق و گزاره‌ای که می‌گوید: «تو اگر بردگی را نپذیری، ممکن است به‌گونه‌ای دیگر رفتار کنم.» اما چه اتفاقی می‌افتد اگر رابطه‌ی ارباب و برده دچار تغییری دراماتیک شود؟ چه خواهد شد اگر این ارتباط به رابطه‌ی میان «جلاد و قربانی» و یا در حالتی تراژدیک‌تر به رابطه‌ی میان «شکارچی و شکار» تبدیل شود؟ در اینجا معادله‌ی هگلی دچار تغییری بنیادین خواهد شد. ارباب در نظام جدید می‌تواند ارباب باشد بدون اینکه به اعتراف برده نیازی داشته باشد. نظام جهانی امروزه نوعی از سلسله مراتب جدید را به‌وجود آورده است که در آن راه برای وجود اربابی هموار شده که می‌تواند

فانتزی جهانی خالی از «دیگری» را داشته باشد. جهانی که در آن ارباب بر اساس سر بریدن و قتل‌عام همیشگی و روزانه‌ی بردگان به زندگی خود ادامه می‌دهد. ارباب شرقی برخلاف ارباب هگلی، قدرت خود را بر اساس تهدید درونی و پنهان بنیان نمی‌گذارد، بلکه نیروی او تنها از گذار، شکستن و عبور کردن از آن مرزی که ارباب و برده میان خود کشیده‌اند به‌دست می‌آید. داعش زاده‌ی چنین فانتزی‌ای در رادیکال‌ترین شکل آن است. نزد داعش تسلیم شدن طرف مقابل و بردگی او تنها با سجده بردن و پذیرش بردگی تضمین نخواهد شد، بلکه ضمانت اربابی در این است که سر از تن برده جدا کند. ارباب‌های کوچک در این نظام، دیگر به تعظیم روزانه‌ی برده و یا تسلیم شدن و سر فرود آوردن او راضی نمی‌شوند، بلکه برده را تنها چون سوژه‌ای می‌نگرند که با از میان بردنش رویای خود را مستحق می‌کنند، رویای جهانی که جز خود آنها هیچ هویت دیگری در آن نباشد.

در خاورمیانه‌ی امروز برده دیگر با بردگی خود نمی‌تواند زندگیش را تضمین کند. برده در این نظام جدید به طبقه‌ای پایین‌تر از طبقات گذشته‌ی خود تنزل کرده است. در سرمایه‌داری سنتی انسان به‌عنوان برده، به‌عنوان کارگر و به‌عنوان موجودی که در نقش یک کارگر نگریسته می‌شود، خلاصه می‌شد. اما در این ساختارهای حاشیه‌ای که بر اساس محصول کار انسان‌ها و در اثر مازاد کار و تبدیل انسان به‌کارگر و تولید کننده شکل نگرفته‌اند، انسان‌های ضعیف به جایگاهی پست‌تر و حیوانی تنزل می‌یابند. در سرمایه‌داری نفتی که بخش بزرگی از سرمایه، حاصل کار و نیروی تولید نیست، هویت انسان به‌عنوان موجودی اقتصادی و تولید کننده کاملاً به عقب رانده می‌شود، تا انسان به حیوانی با هویت سیاسی خلاصه شود. یعنی به موجودی تبدیل شود که بسیار آسان کنار گذاشته می‌شود و بی‌ارزش می‌گردد. در سرمایه‌داری نفتی، هویت‌های حاشیه‌ای و انسان‌های حاشیه‌نشین تنها به‌عنوان بخش مصرف‌کننده و اضافی نگریسته می‌شوند که وظایف سازمانی مهمی برای سیستم ندارند. از این‌رو نگاه کردن به آنها به‌عنوان یک حیوان، یا یک شکار نتیجه‌ی طبیعی و عادی نگرش ایدئولوژیک این ساختارها است. انسان چیزی نیست جز آن شکاری که ارباب با سر بریدن او ارباب بودن خود را بازتولید می‌کند. ارباب در لحظه‌ای تبدیل به ارباب می‌شود که سرِ بریده‌ی برده را به‌دست می‌گیرد و می‌بیند که برای فردا نیز برده‌ی دیگری خواهد داشت تا سر بریده‌ی او را نیز بلند کند. ارباب بودن

دیگر آن لذتی نیست که با دیدن جسم زنده‌ی برده به ارباب دست می‌دهد؛ لذت دیدن برده تحت مرحمت کامل خویش، بلکه آن لذتی است که به ارباب از دیدن جسد دست می‌دهد، هنگامی‌که می‌تواند برده را به‌عنوان مازاد، به‌عنوان بیگانه‌ای بی‌ارزش و زشت به بیرون پرت کند. ارباب جدید بر اساس برداشتن مرز میان انسان و حیوان کار می‌کند. در این نظامْ اربابان کوچکی نظیر داعش می‌توانند خیال و فانتزی خود را تا جاهای بسیار دوری پیش ببرند. می‌توانند وحشی‌گری ارباب را از وحشی‌گری عقلانی و نظام‌مند به وحشی‌گری غریزی و ابتدایی و بی‌نظام تبدیل کنند. یعنی می‌توانند آن را از وحشی‌گری عقلانی که روح سرمایه‌داری بر آن استوار است، به شیوه‌ای غیرعقلانی تبدیل کنند که در آن خشونت به جای ماهیت آرایش‌شده‌ی آن صورت زشت و حیوانی خود را نشان می‌دهد.

داعش در ایسن معنا تبدیل به نیروی جهانی ترسناکی می‌شود که در آن سرمایه‌داری و مدرنیسم به شکلی خاص جلوه می‌کنند که در آن وحشی‌گری پنهان و پوشیده شده در درون نظام عمومی به‌گونه‌ای خطرناک برجسته می‌شود. داعش آن بخش درونی نظام جهانی است که باید همیشه انکار شود و دور انداخته شود. یعنی باید در مقابل آن همان پروسه‌ای پیاده شود که ژولیا کریستوا از آن به نام «آبجکشن»[1] و لاکان از آن به‌عنوان «دور انداختن» نام می‌برد. در بطن کاپیتالیسم همیشه پروسه‌ی حیوان‌سازی «انیمالیزه کردن» انسان حضور داشته، اما در دویست سال گذشته، تلاش سیستم زیبا نمودن و آرایش آن و سرکوب پدیده‌هایی بوده است که این سیمای واقعی را آشکار می‌کنند تمایز میان انسان و حیوان، در یک سطح، به نیرو محرکه‌ی داخلی بسیاری از پروژه‌های مرکزی و مهم تبدیل شده است. ساختن هرگونه شباهت میان انسان و حیوان تبدیل به تابوی ترسناکی شده است. آگامبن یکی از معدود فیلسوفانی است که بر سر ماهیت این تمایزگذاری که آن را یک تمایزگذاری ضعیف و جزمی می‌نگرد، سخن گفته است. هرگز در درون نگرش انسان‌شناسی نسبت به انسان، انسان نمودنِ (اومانیزه کردن) انسان به این نقطه نرسیده است که میان نوع خود و انواع حیوانات مرز مشخصی را تعیین کند. همیشه این دیدگاه تا حدی در میان بود که ممکن است حیوانْ انسان مقابل

1. objection

من باشد. این نوع از حیوان نمودن انسان و حیوان نگریستن او همواره در معرض این امکان بوده که عمیقاً دیگرگون شود، اما هرگز در تاریخ آن‌گونه که در شیوه‌ی فاشیسم شرقی مشاهده می‌کنیم ظاهر نشده است. بیشتر نظام‌های دیگر بر سر پنهان کردن این امکان کوشیده‌اند. همواره تلاش بر این بوده است که بر چهره‌ی قصاب سیستم نقاب بزنند و آن را بپوشانند. داعش ظاهر شدن و بازگشت همین امر سرکوب‌شده‌ی ترسناک تاریخ انسان و تاریخ نظام جهانی است. داعش ظاهر شدن نیرو و امکان درونی نظامی است که از همان ابتدا برای حیوان‌سازی تلاش کرده است. اما این بخش همواره باید پنهان نگه داشته می‌شد و در هاله‌ای از ابهام فعالیت می‌کرد. همواره باید تنها به‌عنوان تهدیدی درونی حضور می‌داشت. قدرت در اساس می‌خواهد بر اساس این تهدید عمل کند که: «نگذار آن روی سگم بالا بیاد!» و یا «می‌توانم حیوان وحشی درونم را به جانت بیندازم.» افسون این تهدید در این است که تنها در وضعیت‌های بسیار استثنایی عملی شود. اما داعش این پرده را پاره می‌کند و به‌صورت برجسته و آشکار واقعیتی را ثابت می‌کند که آگامبن به آن اشاره کرده است: «وضعیت استثنایی، وضعیت همیشگی است.» تهدید داعش برای نظام از آنجا ناشی می‌شود که صورت ناپیدا و پنهان شده‌ی او را به وضوح به نمایش می‌گذارد. تهدیدی که قدرت بر اساس آن شکل گرفته است را از ابهام و تهدید صرف بیرون آورده و صورت عملی به آن می‌بخشد و به قانون کار خود تبدیل می‌کند. به‌عبارت دیگر تمام افسون چهره‌ی انسانی نظام سرمایه‌داری و نظام جهانی را که بر اساس آن شکل گرفته است به‌گونه‌ای تراژیک باطل می‌کند.

در اینجا نیروی سوم به میدان می‌آید، تا تلاش کند حیوانی را که خود رها کرده است مهار کند. در این نظامْ انسانی تولید شده است که تنها از طریق یک فریادرس و از طریق فرد سومی که بیرون از معادله‌ی قصاب و قربانی باشد، می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. هستی این موجود ضعیف، این «هوموساکِر»[1] جهانی، تبدیل به بهانه‌ای می‌شود تا نظام سیمای کلاسیک خود به‌عنوان نظامی انسان‌دوست بازتولید کند و نشان دهد که درهم‌آمیزی انسان و حیوان را نمی‌پذیرد. فریادرس درواقع به فریاد خود خواهد آمد، نه اینکه به فریاد قربانی برسد. به فریاد نقاب خود می‌رسد،

1. homo socer

نه به فریاد جسم شکار و طعمه. به‌همین خاطر تأخیر و شتاب، عجله و درنگ در نجات دادن قربانی برای او اهمیتی ندارد. فاعل سومْ نیروی نجات‌بخش نیست، بلکه نیرویی است که می‌خواهد هم او باشد که در سطح جهانی رابطه‌ی میان هر نوع ارباب و برده را مشخص کند. می‌خواهد منطقی جهانی پیاده کند که در آن بالادستان و فرودِستان از یک نوع فرهنگ بهره‌مند شوند. این نیرویی نیست که بخواهد برده را حفظ کند، بلکه نیرویی است که هستی و حیات و شیوه‌ی عمل و نقشه‌ی دوری و یا نزدیکی قصاب و قربانی را مشخص می‌کند. نیروی سوم برای اینکه مانع شود آنچه نظام در درون خود سرکوبش کرده است به بیرون فوران کند و ظاهر شود، خود را به‌عنوان فریادرس نشان می‌دهد. زندگی شکار و قربانی برای او تنها از این نظر اهمیت دارد که نگذارد نظام سیمای واقعی خود را ببیند.

کوبانی به وضوح گزارش این واقعیت است، یعنی آینه‌ای که نظامْ هم تاریخ و هم سیمای واقعی خود را در آن می‌بینند. کوبانی چون استالینگراد نیست، رویدادی شبیه کمون پاریس نیست، بلکه شبیه به آشویتس است... جایی است که در آن حقیقت نظام، جایگاه انسان و شیوه‌های واقعی نگرش نسبت به انسان به‌وضوح دیده می‌شود. به باور من انسان در کوبانی، به‌ویژه کسانی که در خط مقدم مبارزه قرار دارند، برخلاف برخی ادعاها و نام‌گذاری‌ها، نماینده‌ی جهان در مبارزه علیه تروریسم نیستند. این ناشایست‌ترین نامی است که می‌توان بر جنگجویان کوبانی نهاد. آنها نبرد واقعی انسانی طبیعی را به‌پیش می‌برند. زیبایی آنها در این است که از حیات برهنه دفاع می‌کنند. حیاتی که معنا و ارزش آن فراتر و مقدم بر هر هویتی است. یعنی کسانی هستند که تبدیل به نماد یک ایدئولوژی نمی‌شوند، بلکه نماد زیبایی زندگی هستند... در کوبانی انسان ابتدایی‌ترین نبرد خود را انجام می‌دهد، نبرد برای اینکه تبدیل به حیوان نشود، جنگ بر سر اینکه بدون هیچ پیش‌شرطی زنده بماند، نبرد برای اینکه تبدیل به ابژه‌ی غرایز دیگری نشود. نبرد در اینجا برای تغییر جهان نیست، بلکه برای حفظ خود است، برای بیرون کشیدن زندگی از ابهامات و دستکاری‌هایی است که سیاسیون زشت‌کار هر روز انجام می‌دهند. اهمیت این جنگ در این است که بازگشت انسان به شرایطی است که جز جان خود نمی‌تواند هیچ‌چیز دیگر را نجات دهد. اما زنده ماندن در اینجا قیمت بسیار گرانی دارد. داعشی‌ها کسانی هستند که شاید از مرگ هراسی نداشته باشند، اما بدون شک از

هر جنگجوی زنده‌ای وحشت دارند. این وحشت تنها وحشت داعش نیست، بلکه ترس هر نظام سلطه‌ای است از اینکه ممکن است انسان در لحظه‌ای از لحظات ارزش واقعی زندگی خود را کشف کند؛ یعنی اراده‌ای را که به او کمک کند تا از زیر هر نوع سقف محافظت‌کننده‌ای بیرون بیاید. در نبرد کوبانی تنها قصاب (ارباب سابق) مورد سؤال قرار نمی‌گیرد، بلکه فریادرس و ارزش‌های او نیز به‌شدت مورد سؤال قرار می‌گیرند. در اینجا نظام کنترلی بر بخش وحشی خود (همان داعش) ندارد؛ عطش ابزارهای نظام از این فراتر می‌رود که مطیع یک عقلانیت مشخص باشند. کنترل سیستم از طریق نظم عمومی با شکست مواجه می‌شود. آنچه در کوبانی به روی صحنه می‌آید انسانی است که می‌تواند تنها با اراده‌ی محض خود، با دستان خالی خود، با نیروی ضعیف خود، بدون اینکه منتظر هیچ فریادرسی باشد، دفاع کند و بجنگد. این نوع از دفاع بازگشت دفاع به‌معنای طبیعی خود است، قبل از اینکه ایدئولوژی‌ها آن را تبدیل به ابزار مخصوص به خود و امیال خود کنند. اینکه هیچ‌کس به فریاد کوبانی نمی‌رسد شاید به این دلیل باشد که می‌خواهند این نوع از انسان و این نوع از مقاومت از روی زمین برداشته شود. آنچه که برای سیستم خطرناک‌تر از داعش است، همین نوع مقاومت کردن است، این نوع انسان است که خود لجام مبارزه را در دست گیرد و بداند می‌تواند مطلق‌های بزرگ را درهم بشکند. جنگجویان کوبانی نشان و اشاره به این هستند که «انسان تک ساحتی» — انسانی که ساحت انکار کردن از او غصب شده است و ناخودآگاه او پر از فرمان‌های مستقیم و غیرمستقیم نظام شده است — موجودی جهانی نیست، بلکه بازگشت به انسان طبیعی، انسانی که رمزها و کنترل‌های نظام هنوز او را تبدیل به ابزار نکرده‌اند، هنوز ممکن است و در هر جای این جهان می‌توان انتظار ظهور چنین انسان طبیعی را داشت. به بیان دیگر، جنگجویان در این شهر کوچک معنای «دفاع» را از گردوغبار ایدئولوژیک پاک کردند و آن را به‌معنای طبیعی‌اش برگرداندند. به‌عنوان دفاع از چیزی که زیر رحمت هیچ نوع هویتی مذهبی و یا ایدئولوژیک قرار نمی‌گیرد. این دفاعی است مقدم بر هر هویت ایدئولوژیک که همچون انتخابی گشوده و آزاد و همیشگی هنوز وجود دارد و چونان ظرفیتی ابدی است که همواره بازخواهد گشت. این امکانی است که در هر دوره و زمانی می‌تواند به اصل پاک خود باز گردد و در نبرد با نظام از آن استفاده شود.

روح مقاومت در کوبانی از کجا ناشی می‌شود؟

نویسنده: مریوان وریا قانع

هویت کوبانی چیست و برای چه چیزی می‌جنگد؟ کسانی که این دفاع قهرمانانه را انجام می‌دهند چه کسانی هستند؟ ماهیت این دفاع چیست؟ چگونه می‌توان این تسلیم ناپذیری و عدم فرار و دفاع بی‌مانند را درک کرد که وجه ممیز این دفاع تا این لحظه بوده است؟ رابطه‌ی میان جنگاوران و مدافعان از یک طرف، و نیروهای داعش از طرف دیگر چیست؟

ناسیونالیسم و یوتوپیا

بندیکت اندرسون[1] یکی از نام‌های مطرح و شناخته شده در زمینه‌ی تحقیق درمورد ناسیونالیسم است، کتاب مشهور او ***جماعت‌های تصوری***[2] یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایی محسوب می‌شود که در زمینه‌ی ناسیونالیسم به تحقیق می‌پردازد. وی در سال ۲۰۰۵ در مصاحبه‌ای گفت بیشتر کسانی که در زمینه‌ی ناسیونالیسم تحقیق می‌کنند، به‌عنوان یک فرد از ناسیونالیسم بیزار هستند و آن را پدیده‌ای زشت و

---

۱. Benedict Anderson؛ زاده ۲۶ اوت ۱۹۳۶ نظریه‌پرداز آمریکایی است که در زمینه‌ی سیاست و تاریخ در دانشگاه کرنل کرسی استادی را به‌عهده دارد.

۲. با این مشخصات به فارسی منتشر شده است: ***جماعت‌های تصوری***، بندیکت اندرسن، ترجمه‌ی محمد محمدی، انتشارات رخداد نو، ۱۳۹۳.

غیرعقلانی می‌دانند و هیچ نقطه‌ی مثبتی در آن نمی‌بینند. اندرسون به‌عنوان نمونه از ارنست گلنر[1] و هابزبام[2] نام می‌برد. اما بدون شک می‌توان اسامی دیگری نیز به این فهرست اضافه کرد و تعداد آنها را بسیار بیشتر کرد. سردمدار کسانی که ناسیونالیسم را منفی می‌بینند نیز علی کدوری است که ناسیونالیسم را به‌عنوان یک بیماری و پدیده‌ای غیرعقلانی توصیف می‌کند. اندرسون می‌گوید: «من این‌گونه نیستم» و برخی جنبه‌های ناسیونالیسم را قابل‌تأمل می‌دانم. برای توضیح دراین‌باره، اندرسون ناسیونالیسم را به دو پدیده ارتباط می‌دهد، نخست «شرم و خجالت» و دیگری وجود «جنبه‌ی آرمان‌شهری» آن. من در اینجا درباره‌ی شرم نمی‌توانم صحبت کنم و آن را برای فرصت دیگری می‌گذارم. اما آنچه به مسئله‌ی کوبانی ارتباط دارد و برای من حائز اهمیت است، جنبه‌ی آرمان‌شهری است که اندرسون آن را به ناسیونالیسم ربط می‌دهد. هرچند اندرسون در این مصاحبه اطلاعات زیادی درمورد جنبه‌ی آرمان‌شهری ناسیونالیسم به خواننده نمی‌دهد، اما کسی که نوشته‌های او را خوانده باشد، می‌تواند به این نتیجه برسد که این جنبه‌ی آرمان‌شهری اشاره به نیرویی تاریخی دارد که می‌تواند به تغییر جهان کمک کند و برای ساختن قالب جدید زندگی اجتماعی و ساختن تصور سیاسی جدید و خلق نمایش جدید مشارکت اجتماعی در ذهن انسان نقش بازی کند. سؤال من این است که این جنبه‌ی آرمان‌شهری در تجربه‌ی کوبانی کدام است و چیست؟ تا چه حد این جنبه

---

۱. Ernest Gellner (۱۹۲۵ـ۱۹۹۵). ارنست گلنر را بیش از همه برای آثاری که درباره‌ی ناسیونالیسم دارد می‌شناسند و اهمیت همین آثار است که پرداختن به او را در این *دانشنامه* توجیه می‌کنند. اما خود گلنر محقق نوگرایی در فراخ‌ترین معنای کلمه بود و نوشته‌های او را نمی‌توان به سهولت در تخصص‌های دانشگاهی سنتی دسته‌بندی کرد. او در زمینه‌های گوناگون از جمله انسان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و فلسفه‌ی سیاسی نوشته‌های برجسته‌ای دارد. از این گذشته، آثار گلنر درباره‌ی تاریخ و ریشه‌های ناسیونالیسم را نمی‌توان از مضمون کلی‌تری که در تمامی آثار او حضور دارد و آن همانا دفاع از جنبش روشنگری و خردباوری در اندیشه و عمل است جدا دانست. او از مخالفان سرسخت نسبی‌گرایی در تمامی شکل‌های آن بود و در سال‌های پایانی عمرش اثری منتشر ساخت که حمله به پسانوگرایی و دفاع از جامعه‌ی مدنی غربی بود. «مشروعیت‌باور» از مهمترین آثار او به‌شمار می‌رود. م

۲. Eric John Ernest Hobsbawm (۱۹۱۷ـ۲۰۱۲) تاریخ‌دان و نویسنده‌ی مارکسیست. از مهمترین کارهای او کتاب چهارجلدی در زمینه‌ی بررسی تاریخی است که به زبان فارسی نیز ترجمه شده است: «عصر انقلاب»، ۱۷۸۹ـ۱۸۴۸، «عصر سرمایه»، ۱۸۴۸ـ۱۸۷۵، «عصر امپراطوری»، ۱۸۷۵ـ۱۹۱۴ و «عصر نهایت‌ها» ۱۹۱۴ـ۱۹۹۱. مهمترین آثار او در زمینه‌ی ناسیونالیسم «ملت و ملت‌گرایی» و «ملت به‌مثابه یک سنت اختراعی» است که هر دو کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است. م

می‌تواند به ما کمک کند تا روح مقاومت در کوبانی و جنگجویان آن را درک کنیم؟ کوبانی برای چه چیزی و به‌خاطر چه می‌جنگد؟

رابطه‌ی حیات برهنه و زندگی سرشار

قبل از هرچیز می‌خواهم با این نکته شروع کنم که آنچه در کوبانی در حال وقوع است «وضعیت طبیعی» در معنای هابزی آن و «حیات برهنه»ی مورد نظر آگامبن نیست. آنچه در اینجا حضور دارد، پروژه‌ای سیاسی و اجتماعی و نمادین است که نه تنها «حیات برهنه» (bare life) و «وضعیت طبیعی» را به شیوه‌ای جدی و رادیکال پشت سر گذاشته است، بلکه حتی آن ساحت آرمان‌شهری که اندرسون درباره‌اش صحبت می‌کند را نیز متحقق کرده است. تجربه‌ی این شهر، به نسب و در مقایسه با محیط سیاسی و اجتماعی و فرهنگی‌ای که در بیرون از شهر وجود دارد، تجربه‌ای آرمانی است. کوبانی «آرمان‌شهر» است، آرمان‌شهری سیاسی ـ اجتماعی و فرهنگی که در تفکر چپ‌گرا و ناسیونالیسم و برخی آرزوهای انسان‌دوستانه که صحبت از برابری انسان می‌کنند، ریشه دارد. کوبانی شهری نیست بیرون از تاریخ، خارج از زبان و تصویر گفتمان‌ها و در مرحله‌ای قبل از تشکیل سیاست، بلکه کوبانی نتیجه‌ی تلاش مستمر و آگاهانه‌ی کسانی است که نه تنها رؤیای آرمان‌شهری دارند، بلکه مشغول به ساختن آن نیز هستند. رابطه‌ی میان زن و مرد، جایگاه زن در زندگی عمومی، رابطه‌ی میان گروه‌های سیاسی بالادست با گروه‌های کوچک زیردستان، ارتباط میان اقلیت‌های ساکن در این شهر همگی نوعی ارتباط آرمانی است. نه تنها رؤیای برابری و یکسانی را عرضه می‌کند، بلکه هیچ‌چیز همه‌ی آن رابطه‌ها و چیزها را به همان محیط و وضعیت سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و دینی که در بیرون از کوبانی وجود دارد، باز نخواهد گرداند.

از این منظر، کوبانی برای زندگی برهنه نمی‌جنگد؛ اهالی این شهر برای غریزه‌ی بقا و ماندن که در درون هر فردی وجود دارد، مبارزه نمی‌کنند. آنچه که آنها را به تلاش وا می‌دارد غریزه‌ی بقا و نمردن نیست. زیرا اگر مسئله‌شان مسئله‌ی مبارزه با مرگ به‌منظور حفظ «حیات برهنه» بود، عقب‌نشینی، فرار، پنهان شدن، حتی تسلیم شدن و توبه کردن نیز می‌توانست این هدف را تأمین کند. اما آنچه ما شاهد آن هستیم، هیچ کدام از اینها نیست، ما نبردی را مشاهده می‌کنیم با نظام نمادین

مخصوص به خود؛ با تعدادی معانی و دلالت‌های مستقل که گفتمان‌ها و شیوه‌های ویژه‌ی تصور سیاسی و پروژه‌ی اجتماعی مخصوصی را عرضه می‌کند. ساکنان کوبانی نبردی غیرگفتمانی و یا نبردی ماقبل تشکیل گفتمان و قبل از تشکیل زبان و قبل از نظام تصویر و قبل از انتظارات سیاسی و اجتماعی را به‌پیش نمی‌برند. چیزی در کوبانی وجود ندارد که نام آن «حیات برهنه» باشد، زندگی در کوبانی در مرحله‌ی قبل از تشکیل زبان و رؤیا و خیال آرمانی و عمل انقلابی آگاهانه برای ترجمه کردن آرمان به واقعیت نیست. مردن در اینجا لحظه‌ی دفاع از زندگی نیست، معادله‌ای ابتدایی میان مرگ و زندگی نیست، بلکه معادله‌ای است که میان مردن و پروژه‌ای آرمانی برقرار است. مردن در اینجا بخشی از پروژه‌ی ساختن و حفظ آرمان‌شهر است. پروژه‌ای که حفظ «حیات برهنه» نمی‌تواند هیچ ساحت و کانالی از ساحت سیاسی و اجتماعی و نمادین آن را تفسیر کند. نبرد در کوبانی، نبرد قبل از ایدئولوژی‌ها و بعد از ایدئولوژی‌ها نیست، بلکه نبردی در ساحت آرمانی نیرومند درون ناسیونالیسم است که به‌شدت با ایده‌های آزادی و برابری گره خورده است. این نبرد، نبرد روحی آرمانی است با تمامی موانعی که می‌خواهند آرمانش را از هرگونه امکان تحقق سرزمینی تهی نمایند.

این ساحت آرمانی در هوشیاری و آگاهی اهالی کوبانی، تنها ساحت رؤیای ملتی صاحب دولت، دارای پرچم، دارای مرز سیاسی و صاحب به رسمیت شناختن از طرف جهان نیست، بلکه رؤیای ایجاد و ساختن ملتی خوشبخت است. ملتی که نیروی بازتولید و تکرار و شبیه به دیروز و گذشته بودن و از سطوح تاریک تاریخ آمدن ویژگی اصلی آن نباشد، بلکه ملتی باشد که نگرش‌ها، کردار و زبان امروزی، در اینجا و در آینده به آن رشد بدهد و آن را تغییر دهد. ملتی که توانایی این را داشته باشد هم آرزوهای گروهی و هم آرزوهای فردی را تأمین کند. نه تنها بدون تفاوت طبقاتی، بلکه بدون تفاوت جنسیتی. جنبه‌ی جنسیتی و رابطه میان زن و مرد در این شهر و این تجربه بی‌نظیر است. همان‌گونه که اشاره کردم، کوبانی از نظر ساکنانش به‌عنوان شهر، به‌عنوان منطقه‌ای جغرافیایی، بخشی از یک وضعیت آرمانی است. این شهر در ذات خود یک سطح آرمانی است که در آن ریشه‌های برابری زن و مرد، برابری رهبر و مردم عادی، آرزوی اقتدار شهر، مشارکت اقلیت‌ها... واقعیت‌هایی هستند که آن را به تحرک واداشته‌اند. از بسیاری جهات، کوبانی را

می‌توان تولد دوباره‌ی شــهرهای باستانی یونانی دانست، آنچه که در زبان فلسفه‌ی سیاســی به آن پولیس (Polic) می‌گویند. شهر به‌عنوان دولت و دولت نیز به‌عنوان «دولت شهروندان».

کوبانی از دید ساکنان آن، کمتر به شهرهای کردنشین شرقی شباهت دارد و بیشتر شــبیه به شهرهای یونان باستان است که آرمان، ساخت و ظهور درباره‌ی آنها را به آینده محول می‌کنند. همان‌گونه که اشاره کردم، برابری جنسیتی، نقش مهمی در به تصویر کشیدن آرمان دولت‌شهر به‌عهده دارد. زن در این آرمان‌شهر تحقق یافته، در این رؤیایی که به واقعیت پیوسته است، کسی نیست که از او دفاع شود، کوبانی مام میهنی نیست که وظیفه‌ی نمادین مردان حفظ آن باشد، موجودی نیست که «حامله باشــد» و «قهرمان برای ملت به دنیا بیاورد». زن در کوبانی ســوژه‌ی اصلی ساختن شــهر است و قهرمان واقعی دفاع و حفظ شــهر، خود اوست. کوبانی هم پروژه و رویای آرمان‌شهر و هم واقعیت آرمانی در محاصره‌ی ویران‌شهر(Dystopia) است. زن در کوبانی در تمامی شــیوه‌های زندگی حاضر اســت و همچون مرد بخشی از «زندگی سرشار» است. پر است از زبان و رمز و رابطه و حقوق و رؤیا. زندگی‌ای پر از گفتمان، از گفتمان حقوق گرفته تا گفتمان آزادی و گفتمان پایان بخشیدن به تمام انواع نابرابری‌ها و خشونت‌طلبی. کوبانی جغرافیای بازگشت به حیات برهنه نیســت، بلکه آرمان‌شهری مسلح است؛ سلاح‌های آن نیز تنها سلاح مقابله و دفاع نظامی از خود نیست، بلکه سلاح‌شان رؤیای بزرگ و آزادی و برابری است.

مسیحاگرایی بی‌مسیحا[1]

برای روشــن کردن ساحت آرمانی که اندرسون در ناسیونالیسم به آن اشاره می‌کند، به نظریه‌ای از ژاک دریدا مراجعه خواهم کرد، آنچه که دریدا آن را «مســیحاگرایی بی‌مسیحا» می‌نامد. آنچه در اینجا می‌خواهم از آن دفاع کنم، این نظریه است: آنچه جنگجویان کوبانی را به دفاع و تلاش می‌کشاند، چیزی است شبیه به «انتظار نجات

---

1. messianicity without messianism.

آقــای مریوان قانــع در اصل مقاله‌ی خود برای معادل اصطلاح دریدا، «مهدویت بدون مهدی» را گذاشــته‌اند. این معادل که در مقاله‌ی بعدی از بختیار علی هم مورد نقد قرار گرفته است، در برگردان فارسی ایجاد «ابهام» می‌کرد: به همین دلیل در ویرایش متن به همان «مسیحاگرایی بی‌مسیحا» تغییر داده شد. ویراستار

بدون نجات دهنده». اصالت ایده‌ی «هدایت‌گر موعود» و منتظران او، یک اصل دینی است و در بیشتر دین‌ها حضور دارد. این نظریه نشان دهنده‌ی انتظار و رؤیای آینده است که در آن تمام جهان تغییر خواهد کرد و هیچ مشکل و مسئله‌ی انسانی بر زمین باقی نخواهد ماند. در نظریات دریدا «مسـیحاگرایی بی‌مسیحا» به‌معنای وجود یک نجات‌دهنده و نیرویی رخدادآفرین و سـازنده و تغییردهنده است، اما بدون حضور دین و با حضور یک هدایت‌گر غیردینی. اما این تئوری دریدا، بازسازی همان دیدگاه دینی با ذهن فلسفی سکولار نیست. مسئله بازخوانی و ترجمه‌ی یک نگرش دینی به نگرشـی غیردینی نیسـت. نزد دریدا، این ایده به‌معنای حضور رهبری استالینی، مائویی و یا لنینی نیست که نقش هدایت‌گر را بازی کنند. دریدا ایده‌ی نجات‌دهنده را به‌گونه‌ای ویژه به انتظار پیوند می‌دهد. دریدا این نوع ویژه از انتظار را «انتظار بدون وجود افقی برای انتظار» می‌نامد. این به‌معنای ساختن نوعی از «مکان تُهی» در درون انتظار است، مکانی تهی که ممکن است کسی یا رویدادی بیاید و آن را پر کند. این ایده در فلسفه‌ی دریدا ارتباطی به آرمان‌شهر ندارد، بلکه به امید و آرزو مرتبط است. امید و آرزو نه به‌عنوان چیزی شـهودی، بلکه به‌عنوان ساختار درونی آگاهی انسان. باور به نجات دهنده در این نگرش دریدایی نوعی از امید است، اما امیدی که همیشه دربرگیرنده‌ی چند اصل واقعی و عینی مربوط به زمان حال اسـت. دریدا وضعیت «مسیحاگرایی بی‌مسیحا» را به‌عنوان وضعیتی روان‌شناسانه و آماده شدن برای حضور یک نجات‌دهنده می‌داند، نجات‌دهنده‌ای که به‌راستی توانایی این را دارد که چیزها را تغییر دهد و رویداد بیافریند.

نکته‌ای که می‌خواهم در دفاع از آن اسـتدلال کنم این است که در درون خیال و تفکـر و انتظار کوبانی به‌عنوان یک شـهر و اهالی کوبانـی به‌عنوان جنگاور، آن «مـکان تُهی» وجود دارد که می‌توانند با تصمیمات خود به‌صورت پیوسـته آن را پر کنند. عمل دفاع هم عمل سـاختن امید اسـت و هم عمل تلاش برای پر کردن آن مـکان تُهی. به باور من آن مکان تهی که دریدا از آن صحبت می‌کند و آن را به ایده‌ی هدایت‌باوری پیوند می‌زند، بخشی است از خیال، تفکر، اندیشیدن و انتظار کوبانی و جنگجویان و مدافعان این شهر. بدون شک دفاع برای این نیست که این «مکان تهی» پر شود، بلکه برای این است که استمرار داشته باشد، شکست نخورند، فـرار نکنند و تا پایان به نبرد ادامه دهند. به‌طورخلاصه، معتقدم که یک هدایتگر و

نجات‌دهنده در خیـال و فکر این جنگجویان حضور دارد که به اندازه‌ی حوادث، موانع و حمله‌ها واقعی و حقیقی اسـت. این نیز به باور من همان سـاحت آرمانی است که ناسیونالیسم به جنگجویان عرضه می‌کند. ساحتی که موجب خواهد شد انسان حرکت داشته باشد، تلاش کند و فعال باشد.

انتظار، بدون افق انتظار

من بر این باور نیسـتم که جنگجویان کوبانی انتظار دارند با شـلیک هر گلوله‌ای افق‌های جهانی که می‌خواهند بسازند، پیش روی آنها گشوده شود. یعنی به باور من آنچه به آنها جهت می‌دهد یک خوش‌بینی سـاده‌لوحانه نیست، چرا که خوش‌بینی سـاده‌لوحانه یارای مقابلـه با این همه آتش و دود و مـرگ را ندارد. آنچه که این جنگجویـان را مجهز می‌کنـد، به جای خوش‌بینی ترکیبی آشـفته از آزار و آرزو، استقامت و ترس، مژده و تهدید، امید و انتظار مداوم است. در عمل مدافعانه‌ی این جنگجویان ایمانی وجود دارد که چیزی کمتر از ایمان داعش به شهادت و بهشت نیست. تفاوت در این است که ایمان داعش، ایمانی برنامه‌ریزی شده است، نقشه‌ای عینی و مشخص دارد، اصول آن معلوم است: شهادت، بهشت، و پاداش اخروی در انتظارشـان است. اما ایمان این جنگجویان، ایمانی گشوده و بدون برنامه است، آن «مکان تهی» است که هرگز پر نخواهد شد. این یک فقدان برنامه است که مرگ این جنگجویان به آن گره خورده. آنچه این جنگجویان را به تحرک و تلاش وامی‌دارد، آرزویی بزرگ برای جهانی متفاوت از این جهان است. این یعنی آرزوی مستقیم و آماده برای افقی که می‌تواند جهان دیگری را بیافرینند. اما ممکن است این افق، افقی برای انتظار نباشد. به‌این‌ترتیب آنچه افراد را به‌حرکت درمی‌آورد، «انتظار بدون افقی برای انتظار» اسـت. یعنی عملی انقلابی که اصولی کلی را درمورد آزادی و برابری عرضه می‌کند که بخشی از هوشیاری آرمان‌شهری است. درحالی‌که آنچه داعش را به حرکت درمی‌آورد، نیروی فرار از جهان به‌سوی آرمان دینی حاضر و آماده است. آنچه برای جنگجویان کوبانی غائب اسـت، آن اطمینان دینی اسـت که نزد داعش حاضر است. اما این عدم اطمینان امکان دیگری برای دیدن و تداوم داشتن به‌منظور پر کردن آن پوچی و تهی بودنی است که جنگ و کشتار و حوادث ناگوار همیشه آن را به‌وجود می‌آورند.

باز هم ناسیونالیسم

اقتداری که در کوبانی به رسمیت شناخته می‌شود اقتداری ملی و میهنی است. رزمندگان کوبانی به‌دنبال به رسمیت شناختنی ملی و میهنی هستند و جنگ آنها نیز در درجه‌ی اول یک نبرد میهنی است. در کوبانی انسان بودن از درون یک هویت جمعی، به‌عنوان بخشی از یک ملت بیرون آمده است. درحالی‌که آنچه داعش را به تلاش وامی‌دارد کاملاً برخلاف این است. آنچه در تصور سیاسی و اجتماعی و فرهنگی داعش وجود دارد، «امت اسلامی» ترانس ناسیونالیسمِ جهانیِ استثماری است که به یک سرزمین محدود و منسوب نیست. جنگجویان کوبانی بدون داشتن یک اندیشه‌ی سیاسی مشخص در تلاش نیستند. چیزی که خارج از زبان و تصویر و رؤیای ایدئولوژی آرمان‌شهری باشد و تنها یک غریزه‌ی محض باشد آنها را به مبارزه نکشانده است. مردم کوبانی موجودات تهی نیستند که در مرحله‌ی قبل از تشکیل سیاست باشند. تُهی بودنی که دریدا از آن صحبت می‌کند، به شیوه‌ای عینی و مشهود در جغرافیای کاملاً عینی پُر خواهد شد. اهالی کوبانی از درون تمامی ساحت‌های آرمانی ناسیونالیسم آمده‌اند و در همان‌جا نیز می‌جنگند. این ساحت آرمانی بر برخی از امکان‌ها اصرار می‌ورزد که شاید درواقعیت خود وجود نداشته باشند و درحال‌حاضر نشانی از آنها نباشد، اما بخشی از نگرش نجات‌بخش (redemptive) هستند. اینان به نام امکان‌های آینده‌ی نجات‌بخشانه می‌جنگند. به نام آنچه خواهد آمد و باید ساخته شود، آنچه که باید اتفاق بیفتد، نه با نام بازگشت به گذشته، به وضعیت طبیعی، یا بدون بازگشت به هیچ آرمان‌شهری که از گذشته آمده باشد. و همین امر موجب می‌شود که شکست نخورند و همچنان ادامه دهند. اگر بخشی از شهر آنها امروز تصرف شود، می‌جنگند تا شب بعد آن را پس بگیرند. اگر کسی به نام امکانی در آینده بجنگد، داشته‌ی عینی و مشهودی ندارد که از دست بدهد. این وضعیت دقیقاً شبیه به وضعیتی است که مارکس درباره‌ی آن صحبت از این می‌کند که پرولتاریا در نبرد برای بنیان نهادن جامعه‌ای سوسیالیستی و دادپرور، جز قیدوبندهایی که بر دستان او نهاده‌اند چیزی برای ازدست‌دادن ندارد، اما می‌تواند جهان کاملاً جدیدی را بیافریند.

آموزه‌ی آرمان‌شهری

جنگاوران کوبانی از کجا آمده‌اند، چگونه تشکیل شده‌اند و چه چیزی آنها را به‌وجود آورده است؟ کسی که از نزدیک «پ ک ک[1]» و «پ ی د[2]» را بشناسد، می‌تواند برخی از سرنخ‌ها را برای پاسخ به این پرسش‌ها داشته باشد. این جنگاوران محصول آموزش‌های سیاسی‌ای هستند که می‌توان آن را «آموزه‌های آرمانی» نامید. آموزه‌ی آرمانی به‌معنای نوعی از آموزش است که «امید و آرزوی بزرگ» هسته‌ی مرکزی آن است. امید در اینجا ستون اصلیِ عملِ سیاسی است. سیاستی که پایبند به انتظار چیز بهتر و بیشتری است و یا منتظر کمتر و کمتر شدن بدی‌ها است. این نوع آموزه‌ی آرمانی جنبه‌ی اخلاقی نیرومند و رمانتیسیسم انقلابی پررنگی در خود دارد. آرمان‌شهر در این آموزه‌ی مخصوص، یک لحظه‌ی گذرا نیست، بلکه نوعی پروسه‌ی ساختن است. هرچند من استفاده از واژه‌ی سیستم را دوست ندارم، اما برای روشن شدن خواننده، می‌توان گفت آرمان‌شهر در این آموزه یک سیستم است؛ نه یک لحظه، یا یک حاشیه یا پروژه‌ای کوتاه‌مدت و کوچک و گذرا.

---

۱. حزب کارگران کردستان به کردی: ***Partiya Karkerên Kurdistanê*** که به‌صورت مخفف به شکل پ‌ک‌ک نگاشته می‌شود، نام گروهی چپ‌گرا و مسلح در کردستان ترکیه است که از سال ۱۹۸۴ به‌عنوان سازمانی چریکی شناخته شده که به‌صورت مسلحانه علیه دولت ترکیه برای خودمختاری کردستان و حقوق فرهنگی و سیاسی کردها در ترکیه مبارزه می‌کند. پ.ک.ک پیش‌تر به‌دنبال ایجاد یک دولت مستقل کُردی در جنوب و جنوب‌شرقی ترکیه بود. اما هم‌اکنون به‌دنبال احقاق حقوق فرهنگی و زبانی کردها و ایجاد نوعی از خودگردانی در چارچوب مرزهای ترکیه است و پس از سی‌سال درگیری از اواخر سال ۲۰۱۲، بین حکومت ترکیه و عبدالله اوجالان، رهبر پ.ک.ک، گفت‌وگوهای صلح آغاز شده است. این حزب در دهه‌ی ۷۰ به‌عنوان یک سازمان ظهور کرد و در اواخر دهه‌ی ۸۰ و دهه‌ی ۹۰ بخش اعظم جنوب‌شرقی ترکیه صحنه‌ی درگیری نظامی میان این گروه و ارتش ترکیه بود. بنیان‌گذار و رهبر این حزب عبدالله اوجالان اَست که هم اکنون در زندانی در جزیره‌ی امرالی در نزدیکی استانبول به‌سر می‌برد. پس از غیاب اوجالان و انتقالش به زندان، پ‌ک‌ک عملاً توسط مراد کارایلان و یک تیم از فرماندهان قدیمی هدایت می‌شود. این حزب در نبرد با داعش به‌همراه پ ی د نقش کلیدی و مهمی ایفا می‌کند.

۲. **حزب اتحاد دموکراتیک** ***PYD*** به کردی ***Partiya Yekîtiya Demokra***. حزبی سیاسی در کردستان سوریه است که در سال ۲۰۰۳ توسط چپ‌گرایان کرد در شمال سوریه تأسیس شد. حزب پ‌ی‌د رابطه‌ی نزدیک و ایدئولوژیک با حزب کارگران کردستان دارد. پ‌ی‌د اذعان می‌کند که دو حزب رابطه‌ی نزدیک ایدئولوژیک با یکدیگر دارند. با این حال پ‌ک‌ک دخالت در اداره‌ی امور کردستان سوریه را رد می‌کند. این حزب در سوریه ثبت رسمی نشده است؛ زیرا قانون اساسی سوریه قبل از سال ۲۰۱۲ به احزاب سیاسی، اجازه‌ی تشکیل نمی‌داد.

همان‌گونه که پیشتر گفتم، آنچه در کوبانی در کار است نوعی هوشیاری و آرزومندی سرکوب‌شده است. چون به واقعیت تبدیل کردن جهانی که برای آن مبارزه می‌کنند، کاری دشوار و دوردست است. وظیفه‌ی این آموزه‌ی آرمانی این است که این پروسه محال و غیرممکن نشود. در اینجا نبرد آرمانی بیش از آن‌که نبردی برای پیاده کردن برنامه‌ای سیاسی و اجتماعی باشد، نبردی است علیه غیرممکن شدن آرمان. آنچه این جنگجویان را نیرو می‌بخشد، آن آرزوی زخم‌خورده و آزاردیده است که بخشی از جنگ آنها جنگ علیه غیرممکن است. فرضیه‌ی شکست و قربانی و از بین رفتن در اینجا حاضر است و ما هر روز قربانیان را می‌بینیم، اما این فرضیه به‌شدت با فرضیه‌ی پیروزی و قهرمانی و امید گره خورده است. هرقدر هم بخش نخست این فرضیه تاریک و تلخ باشد، انسان له شده باشد، تاریخ قربانی شده باشد، و چیزهای زیادی ازدست‌رفته باشد، اما این آموزه‌ی آرمانی تمام این نقاط ضعف را با نقاط مثبت دربرخواهد گرفت. نه تنها این، بلکه خود ضعف را به امکانی برای بزرگی و نیرومند شدن تبدیل خواهد کرد. آن را تبدیل به سرزمین پایان بخشیدن به ضعف‌ها و آغازی برای پایان بخشی به نقش قربانی می‌کند.

آموزه‌ی آرمان‌شهر و خشونت

ما می‌دانیم در سیاستِ مقاومت، قیام و دفاع خشونت نقشی اساسی دارد، اما خشونت تنها یک ابزار نیست، تنها ابزاری برای دست‌یابی به این یا آن هدف سیاسی نیست، بلکه بخشی از خودسازی جدید است. بخشی از عمل خودسازی آزادانه است. ساختن انسانی جدید و خالی از هرگونه مشکلات روانی و به دور از شیوه‌های مختلف تصرف و استثمار و اهانت و خوار شمردن که این مشکلات را در درون انسان ایجاد کرده است. خشونت در نزد این نسل از جنگاوران کرد، به‌ویژه در نزد جوانان، برآمده از قانونی اخلاقی است؛ یعنی همان خشونتی است که فرانتس فانون در کتاب *دوزخیان روی زمین* در تقابل با سرمایه‌داری درباره‌اش حرف می‌زند. آموزه‌ی آرمانی این نقش ویژه‌ی خشونت را متعالی نگه خواهد داشت و آن را حفظ خواهد کرد.[۴]

نکته‌ی دیگر در این آموزه، گسترش فرمانروایی فاوست گونه‌ی انسان بر زمین

اســت. اینکه دنیا مانند پروژه‌ی بکتی باشد و انســان آن‌گونه که خود دوست دارد آن را بنیــان نهد، آن‌گونه که ایمان و باور انقلابی از انســان می‌خواهد، آن‌گونه که یک آرزوی زخم خورده می‌طلبد. آنچه این وضعیت را قطعی خواهد کرد، چیزی نیست که این جوانان کرد آن را ابداع کرده باشند و از آن دفاع کنند، بلکه این همان فرهنگ ژاکوبنی، لنینی و چه‌گوارایی است که ما در تاریخ معاصر شاهد آن بوده‌ایم. بازســازی جهان از طریق عمل انقلابی، همان منطق آموزه‌ی آرمانی است. ایمان و باوری که در اوایل مدرنیته به عقل و قدرت دانش برای ســاختن دنیایی عاری از اشتباه داشتیم، در این آموزه‌ی آرمانی، تبدیل به باور به انقلاب و عمل طغیان‌گری و انقلابی علیه نظام می‌شــود. از لنین، مائوتسه تونگ، فرانتس فانون و چه‌گوارا و هوشــی‌مینه گرفتــه تا ژیژک و آلن بدیو، خط فکری وجــود دارد که به جای باور به عقل و علم برای تغییر و ســاختن جهانِ بهتر، باور به انقلاب و عمل انقلابی و حمله‌ی خشــونت‌بار به نظام نقشی اساسی دارد. این آموزه‌ی آرمانی بخش بزرگی از آن فرهنگ را در خود جای داده اســت. هرچند من چندان توافقی با این الگوی تغییر مبتنی‌بر خشونت ندارم، اما در کوبانی هیچ منطق دیگری عمل نخواهد کرد، جز منطق خشــونت بیشتر. کوبانی با ارزش‌های انسانی حفظ نخواهد شد، بلکه با اسلحه و تجهیزات نظامی و از خودگذشتگی حفظ خواهد شد.

کوبانی به‌عنوان خانه

کوبانی برای داعش به‌عنوان کوبانی مهم نیســت، شــهر به‌عنوان یک شهر اهمیت چندانی ندارد. برای داعش کوبانی به‌عنوان نقطه‌ای بر روی نقشــه‌ی جهانی و یک مکان جغرافیایی مهم نیســت، بلکه به‌عنوان بخشی از هستی‌شناسی آیینی اهمیت دارد. امــا بــرای احزاب کردیِ مدافــع کوبانی کاملاً برعکس اســت. کوبانی برای آنها میهن و محیط زندگی عینی و اصیل اســت. خانه‌ی میهنی و ملی آنان اســت. جغرافیایی زنده اســت. آنچه جنبه‌ی جهانی به کوبانی می‌بخشــد، جنگ این شهر برای آزادی است. این جنگْ کوبانی را از یک خانه‌ی ویژه، خانه در معنای انسانی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی آن، به بخشی از جغرافیای جهانی تغییر خواهد داد. برای جنگاورانْ کوبانی نقطه‌ای در یک جهان دینی نیســت، بلکه خانه‌ای در درون یک هویت ملی و میهنی اســت. داعش تنها یک دشــمن برای تفکر خانه‌ی میهنی

و ملی نیســـت، تنها مخالف خانه به‌عنوان خانه نیست، داعش در نزد اهالی کوبانی نماینده‌ی ویرانشـــهر است. آن ظلمت ترســـناک است که در همه‌چیز با آرمان‌شهر کوبانی‌ها متفاوت و مخالف اســـت. داعش در این معنا تنها دشـــمن ملی و میهنی نیست، حتی دشمن سیاسی نیز نیست، بلکه دشمن آرمان است. دشمنی در سطح تقابل آرمان و ضدآرمان است. در مرحله‌ای که ضدآرمان وظیفه‌ی خود می‌داند که تمام سطوح و جنبه‌های آرمان را ویران کند.

منابع:

۱ـ مەریوان وریا قانع (۲۰۱۴). دەربارەی ناسیونالیزم و راسیزم. ئاونە ۱۹ ئاب ۲۰۱۴.
http://www.awene.com/opinion/2014/08/19/35157

2- Benedict Anderson: "I Like Nationalism's Utopian Elements". http://www.uio.no/english/research/interfaculty-research-areas/culcom/news/2005/anderson.html

3- Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. Trans. Peggy Kamuf. London: Routledge, 1994. p. 65.

4- Frantz Fanon. *The Wretched of the Earth*, Penguin Classics; New edition, 2001.

کوبانی ـ ناسیونالیسم ـ آرمان‌شهر

ملاحظه و پاسخ

نویسنده: بختیار علی

کوبانی بهانه‌ی مناسبی بود تا برخی از تئوری‌ها و نظریات خود را به دفاع قهرمانانه‌ی این شهر تحمیل کنند و آن را چنان عامل و فاعلی بنمایانند که گویا خود هم سهمی در شجاعت مدافعان کوبانی دارند. از گذشته‌های دور مثلی هست که می‌گوید: «شکست بی‌صاحب است، اما پیروزی صاحبان زیادی دارد.» کوبانی مصداقی عالی برای این گفته است. هنگامی‌که در مقاله‌ی پیشین خود گفتم کوبانی دفاع از زندگی است، منتظر بودم که این نظریه انتقادهای شدیدی در پی داشته باشد. ایدئولوژی‌پردازان نمی‌توانند بدون ساختن افسانه به حیات خود ادامه دهند، و ادامه‌ی کارشان بدون بار کردن فانتزی‌هاشان بر پدیدارهای سیاسی ممکن نیست. به نظر بسیاری از کسانی که درمورد کوبانی نوشتند، اگر بگوییم کوبانی از زندگی دفاع می‌کند گویی این دفاع را ناچیز شمرده و تحقیر کرده‌ایم. آن‌ها نبرد برای زندگی را بی‌ارزش کردن مبارزه در کوبانی قلمداد می‌کنند. انگار که بگویند زندگی ناچیز و حقیر خود چیست تا کوبانیِ بزرگ و عزیز را با آن بسنجیم؟ چنین اعلام نظری نه عجیب است و نه غیرقابل پیش‌بینی، بلکه کاملاً با نگرش ما نسبت به زندگی هماهنگ است. ایدئولوژی در خاورمیانه چه می‌تواند باشد، جز ناچیز شمردن زندگی و تقدیس ایده‌ها، افکار و جهت‌گیری‌های سیاسی؟ در درون نظام فکری غالب موجود «تقدیس ایمان» جای «تقدیس زندگی» را خواهد گرفت. این

دوری از زندگی و به حاشـــیه راندن آن، تنها صفت نگرش‌های دینی نیست، بلکه ویژگی تمامی نظام‌های ایدئولوژیکی اســـت که تاریخ آنها، تاریخ بی‌ارزش نمودن زندگی اســـت. بگذار برای لحظه‌ای با صاحبان این نگرش همراه شویم و بگوییم: «بله! کوبانی دفاع از زندگی نیست. کوبانی مکان به دام افتادن و محاصره‌ی هزاران انسان از جانب یک نیروی فاشیستی نیست که جز مرگ و قتل‌عام انسان‌ها هیچ‌چیز دیگـــری ندارد.» اما هنگامی‌که می‌گوییم دفاع از زندگـــی، بی‌ارزش کردن دفاع در کوبانی اســـت، به این معنی اســـت که چیزی مهمتر از زندگی برای ما وجود دارد. یعنـــی ارزش و آرمانی وجود دارد که بالاتر و والاتر از زندگی قرار خواهد گرفت؛ به‌عبارت بهتر ارزشـــی که فراتر از ارزش انســـان به‌طورکلی اســـت. در اینجا با دو پاســـخ روبرو هستیم: یا باید بگوییم زندگی و حیات انسانی به‌عنوان ارزشی والا و بهایی که هیچ‌چیز دیگری هم بهای آن نیســـت، شایســـته‌ی نبردهای بزرگ و دفاع قهرمانانه اســـت و انســـان‌ها می‌توانند معنای وجود خود را از طریق چنین نبردی بیابند. یا خلاف این، بگوییم برخی ارزش‌های دینی، فلسفی و ایدئولوژیک هستند که ارزش آنها از ارزش زندگی ناب بیشـــتر است و مرگ انسان در راه ارزش‌هایی مانند دین و یا ناسیونالیسم و یا مارکسیسم، ارزش والاتر به انسان خواهند بخشید؛ ارزشی که خود مرگ و هستی ناب در اساس نمی‌تواند آن را در خود داشته باشد. در این رویکرد به وضوح می‌گوییم که مرگ انســـان چه اهمیتی دارد اگر یک نظم ناسیونالیســـتی، دینی و یا ایدئولوژیک نباشـــد که به این مرگ معنا بدهد؟ شاید در اینجا مسئله بر سر ارزش‌ها باشد. زندگی برای من اسمی است برای اراده‌ی درونی انســـان قبل از اینکه در درون نظام نمادین ذوب شود و به آن اسمی بخشیده شود. زندگی رمزی اســـت برای جنبه‌های جهانی و مشـــترک میان تمامی انسان‌ها که از چارچوب‌های دینی و ملی و طبقاتی آنها فراتر می‌رود. زندگی نامی اســـت برای آن نیرویی که به ما کمک می‌کند بتوانیم بار دیگر و از جای دیگر آغاز کنیم. یعنی درجایی‌که هویت تبدیل به خطری برای هویت دیگر می‌شود و ایدئولوژی با موانع حتمیت خود مواجه خواهد شـــد. نیرویی خواهیم داشـــت که انسانیت ما را حفظ می‌کند و انســـان بودن ما را به هم نزدیک. «تشـــبیه زندگی ناب به خلأ و پوچی، نتیجه‌ی پوچی‌ای بدون زندگی است.» این بخشی از صحبت‌های اصلی این نوشتار است که در ادامه به تفصیل درباره‌ی آن صحبت خواهم کرد. اما در کل، سؤال من

این اســت که چرا زندگی انســان آنقدر ناچیز شمرده می‌شود که مردن به‌خاطر آن را نمی‌توان با مرگ کســانی که در راه ایمانی مشــخص و یا یک مسئله‌ی سیاسی کشته می‌شوند، مقایسه کرد؟ آیا داعش خود فرزند خلف فرهنگی نیست که در آن ارزش ایمان از ارزش زندگی والاتر است؟ سؤال من در اینجا درمورد عقب‌نشینی ارزش زندگی در مقابل ارزش‌های ایدئولوژیک اســت. از این نظر کوبانی سطحی را به ما نشــان می‌دهد که از لحظات تاریخی دیگر متفاوت اســت... یعنی لحظه‌ی پیروزی نیروی زندگی بر نیروی ایمان. پیروزیِ نیروی آغاز کردن جدید بر نیروی تکرار؛ البته با در نظر داشتن معانی فلسفی «آغازیدن دوباره» و «تکرار کردن». در این نوشتار بر این نظر تأکید می‌کنم که به نظر من واقعیت کوبانی به‌عنوان یک لحظه و وضعیت استثنایی، از آن رو ارزشمند است که با نظام‌های ایدئولوژیک شناخته شده و قدیمی قابل‌تفسیر نیست. من اعتقادی به آرمانی کردن و افسانه‌ای کردن کوبانی ندارم، بلکه به معانی رادیکال و جهان‌شمولی نظر دارم که باید از کوبانی اخذ کنیم. تلاش خواهم کرد این نکته را در این نوشتار بیشتر تشریح کنم، به‌این‌ترتیب برخی از مطالب این مقاله در جهت روشن کردن و بسط به برخی از نظریات پیشین من اســت. برخی نیز در جهت پاسخ‌گویی به برخی نویسندگان، به‌ویژه جناب مریوان وریا قانع است که در جواب مقاله‌ی پیشین من نکات و نظریاتی را ارائه کرده‌اند.

کوبانی و پولیس (دولت‌شهر)

پرسش اصلی در چند هفته‌ی اخیر در کوبانی چه بوده است؟ اینکه کوبانی چگونه خود را اداره کند و یا اینکه چگونه از خود دفاع کند؟ پرســش این بوده اســت که کوبانی چگونه تبدیل به آرمان‌شهر توماس مور شود، یا اینکه چگونه زندگی خود را حفظ کند؟ به‌راســتی آنچه امروز در کوبانی نمی‌توان از آن صحبت کرد، شــکل اداری و شیوه‌ی ساختن حکومت و ماهیت شهروندی است، زیرا تمامی این امور در وضعیت جنگیِ دشوارِ ماندن و یا از بین رفتن و محاصره، نه قابل‌دستیابی است و نــه قابل پیاده کردن و نه حتی کســی به آنها فکر می‌کند. کســانی‌که در کوبانی مانده‌اند، نه به برقراری دولت‌شــهر می‌اندیشــند و نه به آرمان‌شــهر، بلکه به‌عنوان ســپاهی عمل می‌کنند که وظیفه‌اش حفظ شهر و نجات جان ساکنان باقی‌مانده در شــهر از دست نیرویی وحشی اســت که اگر خط دفاع شکسته شود ممکن است

همگان را قتل‌عام کنند. البته به‌عنوان لشکری که هم توانایی دفاع و انتظام بخشی و *استقامت را دارند و زنان نیز در این دفاع نقش جانانه‌ای را بازی می‌کنند شایسته‌ی* احترام و تکریم هستند، اما اگر معتقد باشیم که شکل این سپاه شکل آرمانی تمام جامعه نیز هست، این هم نظری اشتباه است و هم بسیار خطرناک است. مشکل این شهر این نیست که چگونه خود را اداره کند، یا مشکل جنسیتی و تبعیض زن و مرد را حل کند. وجود زنان به‌عنوان نیروی نظامی و مسلح در این لحظات هر اندازه هم که مهم و نمادین باشد، هرگز به‌معنای آزادی زنان نیست؛ به‌معنای این نیست که بعد از پایان دفاع و مبارزه و بازگشت به وضعیت پیشین، زنان از بردگی و حقارت نجات خواهند یافت و کوبانی تبدیل به سرزمینی متمایز از مناطق محافظه‌کار و سنتی خواهد شد. زنان در بیشتر ارتش‌های جهان و در میان نیروهای نظامی حضور داشته و دارند، بدون اینکه به‌معنای این باشد که زنان در این کشورها آزاد هستند. مبارزه‌ی کوبانی اینک مبارزه برای حل مشکلاتی نیست که بشریت در طول تاریخ خود نتوانسته آنها را حل کند، بلکه مسئله این است که چگونه در مقابل ماشین فاشیستی بزرگی بایستد که به‌صورت سادیستی به قتل می‌رساند و به‌صورت مازوخیستی کشته می‌شود. شجاعت زنان کوبانی در این است که بنا به وظیفه‌ی خود در مقابل وحشی‌گری و بربریت مدرن دفاع می‌کنند. اما آیا این مبارزه تبدیل به مبارزه‌ای علیه نظام درونی جامعه خواهد شد؟ مبارزه علیه ظلم درونی؟ این دو مسئله مسائلی کاملاً متفاوت و متمایز هستند که خلط میان آنها و خیال‌پردازی دراین‌باره هیچ سودی نخواهد داشت. تحمیل این صفات به کوبانی، تحمیل خواب و خیال و رویاپردازی‌ای به آن است که خارج از شرایط کنونی کوبانی است.

به جز این موارد، تشبیه کوبانی به «پولیس» یونانی، اشتباه بزرگی است که من از علل آن سر درنمی‌آورم. چند سال پیش نویسنده‌ای به نام دکتر فاروق رفیق نیز الگوی دولت یونانی را به‌عنوان الگویی موفق به ما پیشنهاد کرد. امروز نیز جناب مریوان همان را تکرار می‌کند و حتی یک گام پیش‌تر می‌رود و به ما می‌گوید «پولیس» یونانی در اینجا حاضر است: در کوبانی. چنین بازگشتی به یونان باستان جهت تفسیر دنیای امروز، نشانه‌ی فاصله‌گیری شدید اندیشه‌ی سیاسی و فکری ما از اکنون و زمان حال جامعه است. در اینجا باید با تأسف برخی اطلاعات درمورد پولیس یونانی را ذکر کنم تا خواننده بهتر بتواند بداند که چنین

تشبیهی چقدر ناشایست و نامناسب است: نخست اینکه در یونان باستان و تمامی سرزمین هلنی، بیش از ۱۵۰۰ اقامتگاه وجود داشت که به آنها «پولیس» گفته می‌شد. تفاوت‌های زیادی میان این «پولیس»ها وجود داشته است، اما شباهت‌های زیادی نیز با هم داشتند که آنها را گرد هم می‌آورد. (به‌عنوان مثال، باور جمعی آنها به زئوس و خدایان المپ و پیش‌بینی دلفی، به‌کارگیری زبان مشترک، مشارکت آنها در فعالیت‌های اجتماعی درون پولیس‌ها) پولیس چیزی نیست که یک ماهه ناگهان از زمین بروید. پولیس مکانی جغرافیایی است که در آن قدرت محلی با گذشت زمان مرکز اداریِ دولت مانندِ مستقلی برای اهل شهر به‌وجود می‌آورد. خود شهر نیز دارای ساختار ویژه‌ای بود. به‌عنوان مثال در مرکز بیشتر پولیس‌ها جای بلندی وجود داشت که به آن «آکروپولیس» می‌گفتند و مرکز عبادت و تقدیس خدایان و همچنین محل اتخاذ تصمیمات مهم بود و اعیاد و مراسم مذهبی در آنجا برگزار می‌شد. در کنار آکروپولیس، آگورا وجود داشت که مکان تجارت و بازرگانی و انجام معاملات بود. همچنین در این پولیس‌ها عبادت‌گاه‌ها و سالن‌های نمایش نیز وجود داشت که با وضعیت‌های روزمره‌ی زندگی ساکنان مرتبط بود. آگورا هم مکمل و هم متمایز با آکروپولیس بود. تفاوت آگورا در این بود که بیشتر مکانی اقتصادی و اجتماعی بود که جایگاه دینی آن به پای آکروپولیس نمی‌رسید. وجود این دو مکان یکی از تفاوت‌های اساسی و ساختاری میان شهرهای جدید و پولیس یونانی است. اما مهمتر از این، ساختار اجتماعی پولیس‌ها بود. پولیس مدلی اجتماعی بود نه اینکه مدلی مبارزاتی و عدالت‌پرورانه باشد تا بتوانیم آن را به الگویی والا برای خود و یا برای کوبانی تبدیل کنیم و با تشبیه آن به کوبانی گمان کنیم به مبارزه‌ی این شهر اعتبار و احترامی بخشیده‌ایم. پولیس‌ها از نظر نظام طبقاتیْ نمونه‌ی اعلای بی‌عدالتی و ظلم طبقاتی هستند. پولیس از نظر پایگاه اجتماعی متشکل از سه طبقه‌ی اصلی بود: «شهروندان» که کسانی بودند که در آنجا به دنیا می‌آمدند و ساکن شهر بودند و حداقل دارای تکه زمینی در داخل شهر بودند. این گروه بیشترین حقوق و اساسی‌ترین امتیازات را در شهرهای یونان باستان به خود اختصاص داده بودند. کسی که از یک پولیس به پولیس دیگر می‌رفت، نمی‌توانست جایگاه شهروندی را به‌دست بیاورد. بیگانه در این شهرها برای همیشه بیگانه باقی می‌ماند، بدون اینکه حقوق شهروندی را به‌دست بیاورد. «غیرشهروندان» در بیشتر پولیس‌ها گروه

اجتماعی هم بزرگ و هم بدون حقوق بودند. اما گروه اصلی و پر جمعیت بیشتر پولیس‌ها گروه «بردگان» بودند. در پولیسی مانند اسپارت، چهار پنجم جمعیت را بردگان تشکیل می‌دادند. در آتن سه پنجم جمعیت داخل شهر برده بودند. بردگان کسانی بودند که در بازار خریدوفروش می‌شدند. در بیشتر شهرها بازار مخصوص خریدوِفروش بردگان وجود داشت. از این نظر دولت‌شهرهای یونانی بیشتر شبیه مناطق تحت حاکمیت داعش هستند تا اینکه شبیه کوبانی باشند. پولیس نمونه‌ی کامل بی‌عدالتی، نمونه‌ی تضاد طبقاتی، و مهد خریدوفروش بردگان است. از این‌رو، اگر کسی بگوید پولیس یونانی الگوی عدالت است، جز تعجب فراوان هیچ واکنشی به سخن او نمی‌توان داشت. خنده‌دارتر اینکه در بیشتر شهرهای یونان زنان و کودکان به‌عنوان شهروند شناخته نمی‌شدند، یعنی دارای حق سیاسی نبودند. پولیس نه تنها جایی نیست که زن و مرد در آن یکسان باشند، بلکه تمامی شیوه‌های تبعیض و بی‌عدالتی که بعدها در ساختار اجتماعی ملت‌ها و اقوام شاهد آن بوده‌ایم، یا از پولیس اخذ شده است یا در پولیس وجود داشته است. علاوه‌بر این‌ها، در میان شهروندان پولیس نیز، در میان کشاورزان و نجیب‌زادگان شهر تفاوت و تمایز اساسی وجود داشته است. نجبا که خود را «آریستو» یعنی نیکان و نجیب‌زادگان می‌نامیدند امتیازات ویژه‌ای داشتند.

یک اشتباه بزرگ دیگر در این تشبیه هم‌جهت دانستن پولیس و آرمان‌شهر است. پولیس هرگز و در هیچ معنایی آرمانی نبوده است. پولیس واقعیتِ سیاسیِ تقلیدی یونان است، از این‌رو اگر کسی از یک طرف بگوید کوبانی «پولیس» است و از طرف دیگر اعلام کند که کوبانی «آرمان‌شهر» است، دچار تناقضی آشکار شده است. جایی که پولیس باشد، نمی‌تواند آرمان‌شهر باشد، اگر آرمان‌شهر باشد، نمی‌تواند پولیس باشد. پولیس محل وجود تضاد طبقاتی و تقسیم امتیازات و تبعیض است، آرمان‌شهر نیز مکان عدالت و همسانی و مساوات است. جز این دو جنبه، این فرضیه و نگرش پارادوکس عجیب دیگری نیز در خود دارد. مریوان وریا قانع در عین این‌که بر نو بودن کوبانی اصرار دارد، آن را به قدیمی‌ترین شیوه‌های حکومت الیگارشی، که پولیس یونانی است، تشبیه می‌کند. درواقع تشبیه کردن کوبانی به پولیس در اساس چیزی نیست جز پنهان نمودن و نقاب گذاشتن بر ساحت و مسیر جدید این لحظه‌ی تاریخی؛ که به باور من لحظه‌ای ویژه است و معنای نمادین دارد و ارزش آن تنها

زمانی مشخص خواهد شد که صرفاً به چیزهای دیگر تشبیه نشود و در تحت مرحمت نیروها و ایدئولوژی‌های سنتی که می‌خواهند خون ریخته‌ی کوبانی را پای درخت فرسوده‌ی خود بکشانند، قرار نگیرد.

آیا کوبانی ناسیونالیست است؟

بگذارید در همین آغاز کوبانی را به ناسیونالیسم گره بزنیم و همان‌گونه که برخی نویسندگان عزیز می‌گویند، بگوییم: «کوبانی زاده‌ی ناسیونالیسم است.» بگذارید موقتاً این نظریه را بپذیریم. اما پذیرش اندیشیده‌ی این فرض باید مبتنی‌بر شرایط مشخص تاریخی و مبانی نظری باشد. برخی نویسندگان کرد همواره سخن از ضرورت بازگشت به متن تاریخی می‌کنند، هرچند هرگز شاهد این نیستیم که به آن برگردند. این عبارت چیزی نیست جز عبارتی مرده در میان جمله‌هایی که هرگز تبدیل به یک تئوری تطبیقی نشده‌اند. سخنی گفته می‌شود برای اینکه خواننده گمان کند که نویسنده به تاریخ بازگشته است. درحالی‌که واقعاً نه دور و نه نزدیک به تاریخ بازنگشته است. اگر بگوییم کوبانی زاده‌ی ناسیونالیسم است، یعنی زاده‌ی ناسیونالیسم کردی است و اگر بگوییم باید کوبانی را از درون مجموعه‌ی متون تاریخی خود برگیریم و با آن برخورد ذهنی نکنیم، (ایده‌ای که من مخالفتی با آن ندارم) به این معنی است که کوبانی را باید در انطباق با ناسیونالیسم کردی مطالعه کنیم. تاریخ ناسیونالیسم کردی در دروان حیات خود، به‌ویژه در پنجاه سال اخیر، تاریخِ شکست بوده است؛ تاریخِ پاره‌پاره شدن و پشیمانی همیشگی بوده است؛ تاریخِ فلج شدن و از بین رفتن نمادها بوده است؛ نماد و نشان اصلی این ناسیونالیسم بحران اراده بوده است. جز تعدادی تظاهرات و همایش ساختگی و نمایشی این ناسیونالیسم نتوانسته است کوچکترین اتحادی میانِ کردها ایجاد کند. نتوانسته است عاملیتی مشترک و مؤثر تولید کند. نتوانسته است دو منطقه را به هم نزدیک کند. در هرکجا که امکان تقسیم وجود داشته است، ناسیونالیسم کردی این امکان را دامن زده است. ناسیونالیسم کردی جنبشی بوده است بدون تفکر و استراتژی. بدون کمترین همکاری و کار گروهی. با وجود اینکه تهدیدات علیه آن بسیار جدی و خطرناک بوده‌اند، نتوانسته است از نقش نمایشی و غیرمؤثر خود فاصله بگیرد و تبدیل به عامل و فاعل مؤثری بر رویدادها شود. ناسیونالیسم کردی،

ناسیونالیسمی واکنشی بوده است که انگار همواره منتظر بوده است تا مصیبتی به‌وجود بیاید و دامنگیر او شود، آنگاه او کار و برنامه‌ی خود را طرح کند. این بحران ناسیونالیسم کردی در رابطه با بخش‌های مختلف کردستان موجب ظهور روح دیارپرستی (Regionalism) افراطی شده است. مدتی قبل، در جنگ تمامی جبهه‌ها علیه داعش، از شنگال گرفته تا جلولا، جبهه‌های جنگ آیینه‌ی گسست و فقدان روح ناسیونالیستی بودند. مدت زیادی نگذشته است که فاشیستی نظیر اردغان، با اکثریت آرا در برابر دیدگان کردها به ریاست‌جمهوری رسید. به‌گونه‌ای که نه تنها در بیشتر شهرهای کردنشین اردوغان آرای زیادی به‌دست آورد، بلکه حتی در برخی از شهرها نیز از کاندیدای قابل‌توجهی نظیر دمیرتاش[1] پیش افتاد. اگر این نتیجه‌گیری، سندی بر فقدان آن ناسیونالیسم فعال و مؤثر باشد، درباره‌ی چنین ناسیونالیسمی چه می‌توان گفت و آیا ممکن است در یک لحظه، متفاوت از گذشته‌ی خود معجزه‌ای خلق کند؟

سؤال اساسی این است: آیا ناسیونالیسم که در تاریخ واقعی قدیم و جدید خود جز شکست‌های بزرگ، موفقیت قابل‌توجهی کسب نکرده است، چگونه ناگهان، از تمام وجود تاریخی خود، از ماهیت خود، از زیربنای سیاسی و ذهنی خود جدا می‌شود و تبدیل به خالق آرمان‌شهری افسانه‌ای باغبان آزادی و برابری و از بین برنده‌ی تفاوت جنسیتی و تضاد طبقاتی می‌شود؟ یعنی چگونه این ناسیونالیسم شکست‌خورده و بی‌حاصل، انگار که دارویی جادویی خورده باشد، ناگهان تمامی رؤیاهایی که بشریت در طول تاریخ طولانی خود به آن دست نیافته است ــ از رفع تبعیض جنسیت و رفع تبعیض طبقاتی ــ همه را ناگهان به واقعیت تبدیل می‌کند؟ آن هم در کجا، در کوبانی! شهری که توسط مخوف‌ترین ماشین فاشیستی این روزگار محاصره شده است. شهری که همه‌ی ما از تمام جهان می‌خواهیم به فریاد او برسیم و نگذاریم دچار قتل‌عام و نسل‌کشی شود. درواقع این آهنگ کارناوالیِ آهنگ خود کوبانی نیست، بلکه آهنگ ایدئولوژی ناسیونالیسم است که از دوردست‌ها، از طریق صدای برخی نویسندگان و گروه‌های پوپولیستی حاضر در رسانه‌ها، می‌خواهد به حساب خون و جنازه و شجاعت قهرمانانه‌ی

۱. صلاح‌الدین دمیرتاش رهبر حزب «صلح و دموکراسی» در ترکیه که حزب قانونی کردها در این کشور است.

قربانیان آن شهر نظام نمادین خود را زنده کند. البته اهل کوبانی مانند تمامی انسان‌های دیگری که از آغاز هستی بر روی این کره‌ی خاکی زندگی کرده‌اند، شهر و زادگاه و زبان و مردم خود را دوست دارند، اما گره زدن این دوست داشتن با ناسیونالیسم، وضعیتی مضحک به‌وجود می‌آورد. مثل این است که بگوییم: انسان از آغاز آفرینش ناسیونالیست بوده است. این تئوری به باور من آنقدر خارج از متن تاریخی ناسیونالیسم صحبت می‌کند که انگار اصلاً متن را مد نظر نداشته و نخوانده است. کوبانی نه تنها زاده‌ی ناسیونالیسم نیست، بلکه کاملاً برعکس، کوبانی زاده‌ی شکست ناسیونالیسم است. کوبانی زاده‌ی تنها ماندن یک شهر است، زاده‌ی جدایی گروهی قربانی است؛ زاده‌ی تکه‌تکه شدن سرزمینی است که ناسیونالیسمِ آن در طول یک سده نتوانسته است نه بخش‌های آن را به هم نزدیک کند و نه نقشه‌ی استراتژیکی برای حفظ و اتحاد مجدد آنها طراحی کند.

اما اگر از این حقایق و واقعیات تاریخی نیز بگذریم که موجب شده‌اند هزاران نفر در یک شهر تحت‌محاصره تنها بمانند و در آن شهر ناچار به جنگ برای بقا باشند، همچنان سؤال ساده و بسیار مهمی باقی می‌ماند که مطمئن هستم پاسخ آن نیز در خدمت این تئوری نخواهد بود که معتقد است «کوبانی زاده‌ی ناسیونالیسم است». سؤال این است که فرزندان ناسیونالیسم در کجا تعیین هویت می‌شوند؟ کدامین نقشهٔ صحنه‌ی واقعی حرکت و محصول و فعالیت بزرگ ناسیونالیسم را نشان می‌دهد؟ اگر ناسیونالیسم واجد این قدرت بزرگ و سازنده است و اگر این قدرت پایان ناپذیر مقاومت و دفاع را در خود دارد، چگونه است که این نیرو و قدرت در مراکز مهم اقتصادی و سیاسی کردستان غایب است؟ چگونه است که از این نیروی آرمانی که با عصای جادویی خود تمامی تبعیض‌های جنسیتی و طبقاتی را از میان برداشته است و همه‌ی انسان‌ها را به برابری رسانده و آنها را به انسان جدیدی تبدیل کرده است، چند کیلومتر آن طرف‌تر (به‌عنوان مثال در قامیشلی، عفرین و یا حَسَکه) اثری نیست؟ چرا این روحیه‌ی آرمان‌شهری در مراکز مهم ناسیونالیسم کردی، از جمله در سلیمانیه و اربیل و دیاربکر و ... مشاهده نمی‌شود و در شهر محاصره شده‌ای در زیر شمشیر داعش حاضر است؟ آیا این «آرمان‌شهر دوران طاعون» است، یعنی نوعی آرمان‌شهر است که فقط در محاصره‌ی داعش و طاعونِ آن شکل می‌گیرد؟ آیا این آرمان‌شهر لحظه‌ای و مشروط به محاصره‌ی

داعش اســت و یا اینکه آرمان‌شــهری همیشگی اســت؟ و آیا اصولاً ممکن است آرمان‌شهری کوتاه‌مدت وجود داشته باشد که تنها در شرایط جنگ مرگ و زندگی متولد شود؟

این ســؤالات و ده‌ها ســؤال دیگر، به ما ثابت می‌کند کوبانی زاده‌ی شکســت تاریخی ناسیونالیســم، تنها گذاشتن ناسیونالیســم برای ...، ناتوانی ناسیونالیسم در حفظ خاک و مردم آن اســت. شکست و بی‌توجهی ناسیونالیسم بود که کوبانی را به اینجا رســاند که این‌گونه تراژیک در دام داعش گرفتار شود و قربانی بازی‌های سیاسی کثیفی شود که در شمال و جنوب برای به‌دست آوردن نتایجی ناچیز آن را به راه انداخته‌اند. آنچه در کوبانی اتفاق می‌افتد، آرمان‌شهری نیست که ناسیونالیسم آن‌را به‌وجود آورده باشد، بلکه تراژدی‌ای است که سیمای واقعی ناسیونالیسم، اعم از ناسیونالیسم عربی و کردی و ترکی را نشان می‌دهد.

بازگشت به فرا روایت‌ها

برخی از روشــنفکران هرگز نمی‌توانند خــود را از فراروایت‌ها جدا کنند. هرچند نوشته‌های آنها پر از انتقاد نسبت به فراروایت‌ها باشد، اما به محض اینکه به تفسیر یک پدیده بپردازند فوراً دســت‌به‌دامن تئوری‌ها و گفتمان‌ها و تشبیهاتی می‌شوند که فراروایت‌هایی نظیر مارکسیســم و ناسیونالیسم برایشــان فراهم کرده‌اند. زبان این نظریه‌ها همواره زبانی رقصنده اســت که در دو محور در حال بازی اســت و می‌خواهند آن دو محور را به هم گره بزنند. این نوع تئوری‌ها را عقلانیتی هماهنگ کننده و آشــتی‌دهنده به‌پیش می‌برد. زبان حالشــان می‌گوید: «درســت اســت که مارکسیسم منجر به ظهور دیکتاتورهای بزرگ شد، اما بسیاری از اوقات بازگشت به لنین یا اســتالین ضروری است.» [...] و «درست است که ناسیونالیسم آتاتورک و هیتلر و صدام حسین را به‌وجود آورد، اما در ناسیونالیسم، اصول خوب هم زیاد اســت.» وظیفه‌ی این عقلانیت این است که ایدئولوژی‌های بزرگ را آرایش و رفو کنــد و برای نبرد آینــده‌ی درون ماتریس ایدئولوژی که همه را دربرگرفته اســت آماده‌شان کند. به باور من این نوع از عقلانیت متعلق به هر دسته‌ای که باشد، یک هویت بیشــتر ندارد. این نوع از گفتمان نشــان از اسیر شــدن و ماندن در چنبره‌ی روایت‌هــای کلان دارد. باقیمانده و گردوغبار عقلانیت تمامیت‌خواهی اســت که

به‌آسانی از اندیشه زدوده نمی‌شود و برخی از نویسندگان بدون اینکه خود بدانند، به درون این دام می‌افتند. در موقعیت کنونی این بازگشت اتفاق افتاده است.

نخست: داعش که با یک فرا روایت سیاه به میدان آمده است، اغلب، دشمنان خود را ناچار می‌کند در چارچوب منطق او باقی بمانند. یعنی آنها را مجبور می‌کند با فراروایت پاسخ فراروایت را بدهند. در اینجا با تفکری روبه‌رو نیستیم که در برابر یک پدیده قرار گرفته باشد و بخواهد آن را درک کند، بلکه در مقابل یک ایدئولوژی قرار گرفته‌ایم که با یک ایدئولوژی سیاسی دیگر در جنگ است. روایت بزرگی وجود دارد که باید روایت بزرگتری در پاسخ به آن طرح شود. به‌طور اجمال، در چنین وضعیتی، نوعی منطق مشترک هر دو طرف معادله و کشمکش را به‌پیش می‌برد و هر دو با یک الگو فکر می‌کنند. به‌این‌ترتیب چون داعش فراروایتی مانند اسلام سلفی را به روایت خود تبدیل کرده است، پاسخ آن این است که با فراروایتی مانند ناسیونالیسم یا مارکسیسم و یا ترکیبی از هردوی آنها به پاسخ‌گویی او برآییم.

چرا بسیاری از روشنفکران نمی‌توانند از تأثیر فراروایت‌ها رها شوند؟ دلایل متعددی وجود دارد که بازگویی‌شان وظیفه‌ی این نوشتار نیست، اما در اینجا اشاره‌ای کوتاه می‌کنم به دلیل زنده ماندن فراروایت‌ها، زنده ماندن و تأثیر قدرتی است که لاکان از آن به‌عنوان «شاه دلالت» و یا «دلالت بزرگ» نام می‌برد. سخن نیچه: «خدا مرده است» که با زبان لاکانی به‌معنای «دیگری بزرگ مرده است» هنوز به دنیای ما نرسیده است. خدای نیچه تنها یک مجاز است برای خدای رمزی و اجتماعی که در درون ایدئولوژی‌ها به رهبر و فراخوانده‌ی انسان تبدیل می‌شود. آلتوسر بهتر از هرکسی، دعوت خدا از انسان را به دعوت ایدئولوژی از سوژه پیوند می‌دهد. روایت‌های بزرگی نظیر ناسیونالیسم، مارکسیسم و مسیحیت، نماد دیگریِ بزرگ هستند. اینها کلان دلالت درون نظام هستند. دعوتی خدایی هستند که در قالب دیگری ظاهر شده است. وسواس دفاع از ایدئولوژی‌های بزرگ و نمادهای آن، بخش بزرگی از وظیفه‌ی فرمانبران ایدئولوژی‌ها است. فرمانبران ایدئولوژی‌ها در بازی اجتماعی و روشنفکری وظیفه‌ی هموار کردن راه و آرایش تئوری‌ها، تعالی بخشیدن جنبه‌ی آرمانی و حماسی ایده‌های قدیمی و تبدیل آنها به ابزارهای جدید و نویدبخش را به‌عهده دارند، تا به نیرویی تبدیل شوند که به

روی دیگران گشــوده اســت و می‌تواند در پروســه‌ی درهم‌آمیزی اجتماعی نقش داشــته باشد. اینان پل میان نظام نمادین و ســوژه‌هایی هستند که ایدئولوژی برای آنها ســقفی محافظت‌کننده می‌سازد. به باور لاکان (و بعدها ژیژک به‌عنوان احیاگر لاکان) صحبت از انتخاب آزاد در نظام امروز دشوار است. انسان‌ها به میل خود به درون نظام نمادین نمی‌روند. انســان‌ها در مقابل دو انتخاب قرار دارند، یا به درون نظام نمادین بروند و بنا به میل فرهنگی، اخلاقی و سیاســی عمل کنند، و یا اینکه دچار بیماری روانی شــوند و برای همیشــه خارج از بازی اجتماعی زندگی کنند. به‌طورخلاصه، آنچه که همه‌ی ما بیشــتر اوقات آن را انتخاب آزاد می‌دانیم، چیزی نیست جز جبری که بر ما تحمیل شده است. زبانِ حالِ نظام نمادین این است که تو مختاری انتخاب کنی، اما باید آزادانه چیزی را انتخاب کنی که من مشخص کرده‌ام. ســوژه هرگز فرصت و امکان انتخاب آزاد ندارد، همین‌که به انتخاب آزاد رســید، عوامل ایدئولوژیک و فرمانبران آن با عجله باید او را به درون نظم نمادین بازخوانند. نگرش‌ها و تفســیرها درباره‌ی کوبانی به‌گونه‌ای ایــده‌آل این بازخوانی اجباری را نشــان می‌دهند. درحالی‌که کوبانی لحظه‌ی ظاهرشــدن و انفجار نیروی زندگی در معنای کامل نیچه‌ای آن اســت؛ جنبشی است بیرون از بحران و شکست و قربانی شدن منفعلانه. این لحظه باید فوراً محاصره شود و به درون چارچوب ناسیونالیسم کردی، جنبش چپ و یا نبرد ضدتروریســتی آمریکایی کشانده شود تا اگر معنایی رادیکال در کوبانی وجود دارد در ســایه‌ی تفاسیر ســنتی و فرم‌های ایدئولوژیک رایج و پذیرفته شــده بازخوانی شــود. در این لحظه است که زبان حال عوامل و فرمانبران ایدئولوژی فریاد برمی‌آورند: «کوبانی دوباره زیستن است، اما باز زیستی ناسیونالیســتی.»، «کوبانی آرمان‌شهر اســت، اما نه آرمان‌شهر خود، بلکه آرمان‌شهر ناسیونالیسم.»، «کوبانی نبردی مقدس است، اما در دفاع از ارزش‌های چپ جهانی»، «کوبانی مقابله با ترور است، اما مقابله‌ای در چارچوب جنگ لیبرالیسم جهانی علیه تروریســم با رهبری آمریکا.» تمامی این نگرش‌ها چیزی جز بازپس‌گیری و عاری کردن کوبانی از ویژگی‌های رادیکال خود نیستند، تهی کردن معنای کلی انسانی آن که در مخالفت با هرگونه تملک سیاسی و ایدئولوژیک قرار دارد. در اینجا کوبانی همان پارادوکس انتخاب ژیژکی را تکرار می‌کند: «تو در انتخاب آزادی به‌شرط آنکه آنچه را که من مشخص کرده‌ام انتخاب کنی.» کوبانی در انتخاب هویت خود آزاد

است، به‌شرط آنکه هویتی را انتخاب کند که در سایه‌ی ایدئولوژی‌های رایج جهان ما قرار گرفته باشــد. در عقلانیت فرمانبرداران ایدئولوژی‌ها، کوبانی نباید به‌عنوان نقطــه‌ای جدید، به‌عنوان موقعیتی جــدا از نظام حاضر و امکان جدیدی برای عدم تکرار آن نگریسته شود. به‌همین دلیل با عجله باید هم به جایگاه آرمان‌شهر تعالی یابد و هم زاده‌ی ناسیونالیســم خوانده شود. کوبانی بسیار مهم است، بسیار بزرگ است، جدید است، آرمانی است، افسانه‌ای است، اما تنها به‌شرط آنکه همان چیزی باشــد که ما می‌خواهیم. یعنی تا وقتی‌که در درون مرز فراروایت‌های بزرگی مانند «ناسیونالیسم خوب»، «چپ جدید»، «لیبرالیسم مخالف ترور» و ... باقی بماند. یعنی تا وقتی‌که تبدیل به نقطه‌ای نشــود که چیزی از آن حاصل شــود که در درون این هویت‌ها قرار نمی‌گیرد؛ تا وقتی‌که تبدیل به مکان یک امکان دیگر نشود؛ تبدیل به روح اراده‌ای آزاد نشود که می‌تواند بدون وجود این تعاریف و نام‌گذاری‌ها نیز به حیات خود ادامه دهد؛ به‌طورخلاصه، کوبانی تنها زمانی می‌تواند کوبانی باشد، که همان باشــد که از پیش تعیین شده است؛ ناسیونالیسم، چپ جدید، لیبرالیسم و.... یعنی تا وقتی‌که همان چیزی باشد که هر کس باور گم شده‌ی خود را در درون آن بیابد و شکست کلان دلالت خود را با آن بپوشاند.

حیات برهنه / مرگ برهنه

هنگامی‌کــه می‌گوییــم نبرد کوبانی دفاع از زندگی اســت، به این معنی اســت که [کوبانی] کاشف توانایی بزرگ دفاع از خود است بدون اینکه علل ایدئولوژیک آن را به حرکت درآورده باشــد. این‌که می‌گویند اگر نبرد کوبانی نبرد زندگی بود، به جای نبرد آنها به جایی دیگر می‌رفتند و در آنجا زندگی می‌کردند، سخن نادرستی اســت. چراکه در اینجا ســخن از زندگی، سخن از خوردن و نفس کشیدن نیست، ســخن از بقای برهنه و محض نیست. حیات برهنه و بقای برهنه دو مفهوم کاملاً متفاوت هستند. دو مفهوم مخالف و ضد هم هستند. بقای برهنه به اخلاق بردگان گره خورده است. اما حیات برهنه قدرت دفاع انسان از خویشتنِ خویش در برابر هر ابزار وحشــی‌گری اســت که تنها مرگ برهنه را به بار خواهد آورد: یعنی مرگ در مرکز آرزو و ابزارهایش. حیات برهنه همان گفتمانی است که تمام گفتمان‌های دیگــر در حاشــیه‌ی آن قرار دارند و معنــای خود را از آن می‌گیرنــد. در مقاله‌ی

[پیشـین] من این نکته کاملاً معلوم است که در لحظه‌ای که ارباب تصمیم می‌گیرد معنـای ارباب بودن خود را در کشـتن برده ببیند، معنـای واژه‌هایی مانند «آزادی، سروری، رهایی...» به‌معنای خود زندگی گره می‌خورد. زنده بودن در اینجا اشاره‌ای صریـح به تمامی امکان‌هایی دارد که واژه‌ی زندگی در خود حمل می‌کند. زندگی بر عدم بردگی دلالت دارد و تأکیدی اسـت بـر قیام برده علیه نظام ارباب. در این تصویرگری، زندگی هر کودکی در کوبانی تبدیل به آن قالب دست‌نایافتنی می‌شود که بر آزادی انسـان دلالت دارد. هنگامی‌که ارباب برای اثبات ارباب بودن خود بر سر کشتن برده شرط‌بندی می‌کند، زندگی تبدیل به نماد اصلی مخالفت و دشمنی با بردگی می‌شود. در اینجا تقسیم زندگی به زندگی پُر و زندگی تُهی چیزی جز یک تقسیم تشریفاتی بی‌فایده برای فرار از معنای واقعی زندگی نیست. چنین تقسیمی زندگی را به چند ارزش متعالی و پست تقسیم می‌کند. چنین تقسیم‌بندی‌ای نوعی از زندگی را بی‌ارزش می‌شـمارد و نوعی دیگر را متعالی. این یعنی حقیر شمردن زندگی‌ای که در درون آرمان ناسیونالیسـم قرار نمی‌گیرد و در عوض بالا کشـیدن نوع دیگری از زندگی که حاکی از آرمان ناسیونالیستی است. مفهوم حیات برهنه در نزد من در تقابل با زندگی پُر نیست، بلکه در مقابل مرگ برهنه قرار دارد. «حیات برهنه/ مرگ برهنه» دو تئوری غنی هسـتند که انسـان بودن را از حیوان بودن و یا زندگی دوستی را از بربریت جدا می‌کنند. در اینجا صحبت از «زندگی پُر» به‌عنوان زندگی‌ای که در آن مردم کوبانی در برابر تعدادی امکان و انتخاب و امید و پروژه و رؤیا و فضای آرمانی باشند، چیزی جز تصویری نادرست برای وضعیت کوبانی نیسـت؛ این تصویر چیزی نیست جز تیمار کردن زخم‌های عمیق با آمپول فانتزی و آرمان‌شـهر. این نوعی نغمه‌سـرایی یک آهنگسـاز «محفلی» است که برای یک حادثه‌ی تحمیل شده سرود حماسی ساخته است. به تصویر کشیدن کوبانی به‌عنوان یک سـرزمین بهشـتی که جای ظهور امکانات تاریخ و زندگی باشـد، نه شهری زخم خورده و ویرانْ اسـتفاده از بیان حادثه با زبانی اسـت که ممکن است بعدها در خدمت دامن زدن به خود فاجعه قرار گیرد. آوازهای آهنگ‌سـاز برای توصیف کوبانـی ترسـناک‌اند. کوبانی را اهل کوبانـی به اینجا نرسـانده‌اند، بلکه ابزارهای وحشی‌گری و بربریت سیاست در شرق کوبانی‌اش کرده است. جنگْ همواره انسان وحشت‌زده و ترومایی به‌وجود خواهد آورد. اینکه مردم در کوبانی مشغول دفاع از

زندگی هستند، انتخاب آزاد خودِ کوبانی نیست، این خود جنگاوران کوبانی نیستند که اعلام کرده باشند: «بله... ما هیچ خواسته‌ی دیگری نداریم و تنها زندگی خود را حفظ خواهیم کرد.» این یک وضعیت تحمیل شده و غیرانسانی است: وضعیتی ناشی از نظام وحشیانه‌ی کاپیتالیستی‌ای که در آن اربابانْ زندگی میلیون‌ها انسان را به‌عنوان زندگی اضافی، مازاد، اندام‌های بی‌فایده و به‌عنوان حیاتی حیوانی شده می‌بینند. این نظام امروزین است که موجب مرگ برهنه‌ی میلیون‌ها انسان می‌شود و انسان‌ها را از کارخانه‌ها به‌سوی کشتارگاه‌ها و میدان‌های جنگ می‌کشاند. نظام جهانی حاکم زندگی و مرگ و ارزش‌های انسان‌ها را همچون زندگی و مرگ و ارزش‌های حیوانی صرف می‌بیند. در اینجا حیات برهنه ایده‌ای است در برابر مرگ برهنه که داعش و ماشین‌های فاشیستی دیگر آن را تولید می‌کنند. حیات برهنه گفتمانی در مخالفت با گفتمان زندگی و بقایی است که ناسیونالیسم کردی بر اساس آن فعالیت می‌کند. گفتمان بقا، گفتمان انطباق ذلیلانه و فرار و نفی کردن اراده و انتظار برای رهاننده است. اما زندگی برهنه، نه تنها اشاره به تُهی بودن نیست، بلکه تنها نیرویی است که می‌تواند در برابر کالای اصلی نظام که همان مرگ برهنه است ایستادگی کند. در نظامی که «انفال، بمباران شیمیایی، جنگ داخلی، ده‌ها هزار فردی که عمل انتحاری انجام می‌دهند، روبوسکی[1]، اسبایکر[2]، کوبانی...» را به‌وجود می‌آورد، که هستی انسانی ما را به‌عنوان مازاد نگاه می‌کند، نگاهی که در نتیجه‌ی آن برده دیگر تبدیل به‌کارگر نمی‌شود، بلکه سر بریده می‌شود... در چنین نظامی واژه‌هایی نظیر «آزادی، ملت، استقلال...» تنها زمانی معنا خواهند داشت که مشتق شده از واژه‌ی زندگی باشند. قدرت واقعی تغییر و رادیکال بودن از چیزی نخواهد آمد که ارزش زندگی را برای اصل دیگری فراموش می‌کند و آن را بی‌ارزش

---

۱. اشاره به قتل‌عامی که در ماه دسامبر سال ۲۰۱۱، در روستای **روبوسکی** واقع در کوهِ جودی در مرز عراق و ترکیه به‌وقوع پیوست. چند جنگنده‌ی اف ـ۱۶ ترکیه با این بهانه که چریک‌های حزب کارگران کردستان (پ.ک.ک) را هدف قرار می‌دهند، کاروان روستاییان را در شب بمباران کردند. این گروه درحال بازگشت از شمال عراق بودند و قاطرهایشان حامل گالُن‌های سوخت و بارهای دیگر بودند. آنها کولبر و کَسَبه‌ی روستایی بودند نه اعضای پ.ک.ک. در این حمله ۳۴ نفر کشته شدند. بیشتر قربانیان کمتر از ۲۰ سال سن داشتند.

۲. جنایت اسبایکر یکی از اقدامات تکفیری‌های داعش است که در آن صدها زندانی منطقه «بادوش» را در موصل و دانشجویان افسری پایگاه اسبایکر در شمال تکریت را اعدام کردند. این اقدام در زمان سیطره‌ی تکفیری‌ها در این مناطق صورت گرفته است. در جریان جنایت اسبایکر، حدود ۱۷۰۰ دانشجوی نظامی کشته شدند.

می‌داند و تبدیل به امری فرعی می‌کند. چراکه بربریت و داعش نیز بر اساس همین رویکـــرد و بی‌ارزش جلوه دادن زندگی در برابر اصـــل دیگر و یا تبدیل آن به امر فرعی شـــکل گرفته‌اند. در نظامی که به‌صورت گســـترده از زیباییِ مرگ می‌گوید، بازگشـــت به زیباییِ زندگی و بازگشـــت به آن نیروی بزرگی که خارج از هرگونه نام‌گذاری ایدئولوژیکی قرار می‌گیرد، شـــاهراه هر آغازی اســـت که نمی‌خواهد به همان تونل ایدئولوژی‌ها و آئین‌ها وارد شود، یعنی به همان تونل‌هایی که این همه حادثه و جنایت را به‌وجود آورده‌اند.

من مورد زندگی را همچون نیرویی می‌بینم که بدون هیچ‌گونه انگیزه‌ی سیاسی یا ســـنتی می‌تواند اراده‌ی خود را اعمال کند، صحبت از زندگی صحبت از انســـانی است که خود را تنها رهایی‌بخش خویش می‌داند. و یا به اصطلاح «اسلوتر دایک[1]»ی صحبت از ســـوژه‌ای اســـت که ناگهان خود را به‌عنوان سوژه کشف می‌کند. تز من در اینجا صحبت از حیات برهنه به‌منظور کشـــف نیروی درونی آن است؛ با هدف آشـــکار کردن آن عشق ویژه به خویشتن، به‌منظور زنده کردن آن نیروی انقلابی که هربرت مارکوزه بر آن تأکید می‌کند و در خودشـــیفتگی انســـان نسبت به خود قرار دارد و می‌تواند مانند نیرویی انقلابی و رادیکال عمل کند. (برای درک بهتر این نوع از خودشیفتگی، خواننده را به خواندن مقاله‌ای به نام «زیبایی‌های آشوب[2]» که مدتی پیش آن را نگاشته‌ام و درمورد این بحث است، دعوت می‌کنم.) حیات برهنه، زندگی خوردن و خوابیدن و بطالت نیست؛ زندگی‌ای نیست که در آن انسانْ ناتوان و بدون رؤیا و بی‌اراده نفس بکشـــد. بلکه زندگی‌ای اســـت مقدم بـــر تعاریف و نام‌گذاری ایدئولوژیکی. قبل از طبقه‌بندی هویت سیاســـی. قبل از اینکه هستی و معانی آن به متن‌های سیاسی گره بخورد. این حیات برهنه در معنای آگامبنی نیست، که عبارت اســـت از یک زندگی بدون حق و حقوق، بلکـــه کاملاً برعکس، حق زندگی کردن اســـت قبل از اینکه هیچ نیرویی، یا هیچ فرم و یا ســـاختار اجتماعی و سیاسی آن را تصرف و طبقه‌بندی و مصادره کند. به‌عبارت دیگر، انکار شدید زندگی بدون داشتن حق اســـت، زبان حال آن بخش از وجود ماست که در مخالفت با هرگونه نظام‌مند

---

۱. Peter Sloterdijk فیلسوف معاصر آلمانی.

۲. این مقاله توســـط همین مترجم در کتاب *آیا با لاکان می‌توان انقلابی بود؟* ترجمه شـــده اســـت. این کتاب توسط نشر افراز به چاپ رسیده است.

کردن و تقسیم زندگی به دو صورت صاحب حق و فاقد حقوق سخن می‌گوید. از این‌رو، تفسیر این اصطلاح با عینک ارسطویی، داروینی، آگامبنی و یا هابزی نشانه‌ی عدم خوانش و تفسیر درست آن است. در اینجا بحث من درمورد نیرو و ارزش زندگی است قبل از این‌که آن را در یک فرم سیاسی و اجتماعی اسیر کنیم. صحبت من درمورد انسان است، قبل از اینکه او را تبدیل به حیوان سیاسی کنیم. کوبانی لحظه‌ی برجسته شدن این لحظه‌ی زندگی است که خود را مستقیماً در برابر مرگ برهنه می‌بیند. در اینجا در برابر زندگی‌ای قرار نداریم که خود را در جهت رفتن به‌سوی ظاهر و سطح فرم‌های سیاسی و ایدئولوژیک نفی کرده باشد، بلکه در برابر زندگی‌ای انکار شده قرار داریم. زندگی‌ای که نظام آن را به‌عنوان مازاد تصویر کرده است. حیاتی که جز اینکه آن سوی نظام، آن‌سوی ماتریس آهنین و حصارهای همه جانبه‌ی آن به‌دنبال خود بگردد هیچ جای دیگری سراغ ندارد که خود را حفظ کند. در اینجا صحبت درمورد قدرت طبیعی انسان است بعد از اینکه هرگونه افق فعالیت را از او مصادره کردند، می‌تواند برای خود و در درون خود فعال باشد. به‌طورخلاصه من درمورد قیام آن نیرویی صحبت می‌کنم که از آن با نام «اراده‌ی معطوف به قدرت» نام می‌برند. اراده‌ای که تاکنون ناسیونالیسم، چپ، لیبرالیسم و یا هیچ ایدئولوژی دیگری نتوانسته است آن را آزاد کند. تاکنون سیاست به‌جای آنکه این نیرو را آزاد کند، آن را سرکوب کرده است. به جای اینکه آن را رها کند زنجیر بر گردنش انداخته است. به باور من آزاد کردن این نیروی زندگی است که پدیده‌ی کوبانی را به‌وجود می‌آورد. در چه جایی انسان ما که در متن‌های سیاسی غرق شده است، مقاومت جانانه و بزرگی انجام داده است؟ چرا در لحظه‌ی انفال، ده‌ها هزار انسان از خود دفاع نکردند؟ آیا آنها حقیر و ناچیز بودند؟ از اهالی کوبانی کمتر و حقیرتر بودند؟ ملی‌گرایی آنها اصیل نبود؟ کُرد بودن و ناسیونالیسم کوبانی پررنگ‌تر و آرمانی‌تر و کُرد بودن دیگر جاها کم‌رنگ‌تر و درجه دوم است؟

کُردهای انفال در متن مشابه با کوبانی قربانی می‌شوند، روح ناسیونالیستی در هر دو لحظه حاضر است؛ اما آنچه علاوه‌براین در کوبانی حاضر است، نگرش و نگاه جنگجویان کوبانی است نسبت به خود به‌عنوان تنها رهایی‌بخش و فریادرس. آنچه کوبانی را به‌وجود آورده است، تولد زنجیره‌ای وابسته به زندگی است که هر حلقه‌ی آن ارزش زیادی برای دیگری دارد. ارزش نهادن ویژه به زندگی هر

فرد اســـت که هم بـــرای خود و هم برای دیگران ارزش قائل اســـت. درک نیروی زیبایی‌شناسانه و انقلابی درون معنای زندگی است، زمانی‌که خارج از انتظار کشیدن آرمان و فارغ از هر فریادرس غیبی تلاش می‌کند. به این دلایل اســـت که ســـاکنان کوبانی می‌توانند مقاومت کنند و قربانیان عملیات انفال ســـاکت به‌سوی مرگ گام برمی‌دارند. آنچهِ در قربانیان انفال به چشم نمی‌خورد و در متن سیاسی و تاریخی انفال مرده اســـت، این اراده به زندگی اســـت، نه اراده‌ی ناسیونالیسم و کرد بودن و یا دوســـت داشتن عدالت و برابری. در این جنگ ارزش جنگجویان در این نیست که چه اندازه ناسیونالیست هستند. در این جنگ، هیچ جنگاوری از هم‌رزمان خود نمی‌پرســـد تو چه‌قدر ناسیونالیســـت، مذهبی و یا سوسیالیست هستی؟ بلکه از او می‌پرســـد چه قدر اراده‌ی مقاومت و زندگی در تو باقی‌مانده اســـت؟ پرســـش از ایدئولوژی، از ایمان، از مذهب پرسش داعش است. اگر این بازجویی ایدئولوژیک به این سوی جبهه نیز سرازیر شود، اگر اهالی کوبانی نیز همچون داعش نماینده‌ی ایدئولوژی، افســـانه و [...] مشخصی شوند، اگر تفتیش عقاید شرط جنگجو بودن باشـــد، بخش بســـیار بزرگی از ارزش‌ها و اهمیت نمادین کوبانی از دست می‌رود. اهمیت کوبانی برای من در فرارفتن آن از عقیده و ایدئولوژی است؛ و این درحالی است که تاریخ شرق در پنجاه سال گذشته، تاریخ ماشین‌های فاشیستی بوده است که ایدئولوژی و عقیده آنها را پیش برده‌اند. کوبانی نه افسانه است و نه آرمان‌شهر، بلکه فعال‌شـــدن سوژه‌ی ضدفاشیستی است که عشق به زندگی و نیروی بازگشت به توانایی‌های خویشْ او را به تلاش و تحرک وا داشـــته اســـت. در اینجا تأکید بر حیات برهنه به‌معنای این نیســـت که انسان‌ها برای خوردن و خوابیدن زنده باشند. این تفـــیری سطحی و ناقص اســـت. منظور از زندگی برهنه، به سکوت واداشتن هرگونه طبقه‌بندی ایدئولوژیک است که بر انسان‌ها علامت مشخصی می‌چسباند و ارزش زندگی آنها را به دیدگاه و هویت آنها گره می‌زند.

این اراده به زندگی از درون تراژدی زاده شده است، نه از دل آرمان‌شهر... آنچه که این اراده را فعال کرده تراژدی اســـت. تجربه‌ای اســـت که هرگز با زندگی غنی و یا آرمانی جمع نخواهد شد. نیرویی است که از دل تنهایی و بی‌کسی جنگاوران بیرون آمده است، نه از دل ناسیونالیسم یا تفکر چپ. از این‌رو باید به وضوح این را ببینیم و درک کنیم که چرا نیچه هنگامی‌که تراژدی را توصیف می‌کند، اشاره به

تعالی انسانِ برده به انسانِ والا می‌کند. تراژدی در اینجا در آغوش کشیدن زندگی با تمام خطرات، حوادث و ترس‌های آن است. در جای دیگر به تفصیل درمورد معنای تراژدی در فلسفه‌ی نیچه صحبت کرده‌ام. در آنجا میان تراژدی و ناامیدی در تفکر نیچه تفکیک قائل شده‌ام. تراژدی نقطه‌ی مقابل ناامیدی است، لحظه‌ی درک کردن و عبور از زندگی است به‌عنوان آنچه که هست.» به باور من معنای تراژدی نیچه‌ای، به‌عنوان در آغوش کشیدن زندگی در اوج حوادث ناگوار، بهتر از هر مفهوم دیگری می‌تواند کوبانی را به تصویر بکشد.

حیات برهنه به‌عنوان نظریه‌ای ضد هابزی

هنگامی‌که صحبت از انسان طبیعی می‌شود، صحبت از وضعیت هابزی نیست. تشبیه «حیات برهنه» به «وضعیت طبیعی» در تفکر هابز، اشتباه بزرگی است. در وضعیت طبیعی، وحشی‌گری انسان در قبال انسان موجب می‌شود افراد به زیر چتر حمایت دولت پناه ببرند، به دنبال فریادرسی باشند و اراده‌ی خود را تسلیم او کنند و حق استفاده از خشونت را به او بدهند تا به نمایندگی از آنها امنیت و آسایش‌شان را فراهم کند. من کاملاً برعکس، صحبت از یک نظریه‌ی ضدهابزی می‌کنم. نخست: دولت در شرق به نظر من یک ماشین فاشیستی بزرگ است که بسیاری از اوقات خود عامل جنگ، محو کردن و از بین بردن زندگی‌های مازاد است. دوم: من درمورد انسانی صحبت می‌کنم که وکیلی برای خود انتخاب نمی‌کند تا نبرد مرگ و زندگی را برای او انجام دهد. از اراده‌ی خود دست برنمی‌دارد تا ارگان‌ها و سازمان‌های دیگری به جای او بجنگند. هرگاه که این وکیل دوم، جای اصلی را اشغال کند و جانشین اراده‌ی انسان جنگاور شود، همان لحظه انسان باید از اراده و امکان آزادی خود دست بشوید. انسان طبیعی، نقطه‌ی مقابل انسان هابزی است. می‌تواند از زندگی خود دفاع کند، بدون اینکه برآوردن انتظارات خود را به‌عهده‌ی دیگران بگذارد. بدون اینکه ایدئولوژی‌ها را به «کلان دلالت» و یا «دیگری بزرگ» تبدیل کرده باشد. انسان طبیعی کسی است که به این احتیاج ندارد که یک ایدئولوژی او را فرا بخواند آن‌گاه به فرمان خود به پا خیزد و زندگی خود و دیگران را نجات دهد. تمام این جنگ را سیمایِ مرگ‌آور و تاریک و ترسناک این نظام تحمیل کرده است، نه اینکه وضعیت طبیعی آن را به‌وجود آورده باشد.

وضعیتی که در آن انسان‌ها بیهوده به جان هم می‌افتند. ساحت مهم و جنبه‌ی اساسی حیات برهنه این است که در وسط این جنگ وحشیانه انسان خود را به‌عنوان تنها فریادرس خود کشف کند. شاید این کشف، کوتاه‌مدت باشد و بسیار زود به درون قالب‌های ایدئولوژیک بازخوانده شود، اما همین هم حاکی از توانایی انسان برای از نو آغاز کردن است. نشانه‌ی بازگشت ساختارها و نظام نمادین و اشاره‌ها به نقطه‌ی صفر است. به باور من وضعیت هابزی به این نظریه نزدیک است که معتقد است جنگاوران کوبانی نماینده‌ی نیرویی، حزبی یا ایدئولوژی و یا جهانی هستند که اراده‌ی خود را به پروژه‌ای والاتر از خود بخشیده‌اند. اما سخن من از آغاز تا پایان تأکید بر یک لحظه‌ی آگاهی‌یابی است که در آن جنگاور می‌بیند چنین وکیل و نماینده‌ای وجود ندارد، اگر هم وجود داشته باشد نجات‌دهنده نیست، بلکه درنده، وحشی و برهم زننده است و یا دروغگو و فریبکار است.

ژاک دریدا و رهایی‌بخشی که هرگز نخواهد آمد

سخنان جناب مریوان قانع درمورد «مسیحاباوری بی‌مسیحا» شایسته‌ی اهمیت و دقت بود اگر در درون چنین متنی به آن اشاره نمی‌شد. اما آوردن آن در میان این مجموعه از نظریات، از ارزش آن به‌طرز جدی کاسته است. درواقع نظریه‌ی «مسیحاباوری بی‌مسیحا» (که من ترجمه‌ی آن را ترجمه‌ای دقیق نمی‌دانم.) با دیگر تئوری و نظریاتی که در مقاله‌ی مریوان قانع آمده است هماهنگ نیست. برای اینکه این تضاد و ناهماهنگی را بیشتر روشن کنم، باید کمی بیشتر درباره‌ی نظریه‌ی دریدا تأمل کنیم.

درحالی‌که مریوان در مقاله‌ی خود صحبت از به واقعیت پیوستن و ظاهر شدن آرمان‌شهری ناسیونالیستی می‌کند، منظور دریدا از مفهوم «رهایی، بدون رهایی‌بخش» خلاف این نظریه است. بنیاد اصلی نظریه‌ی دریدا این است که شخص «فریادرس، رهایی‌بخش» به نزد ما نمی‌آید. دریدا می‌گوید انتظار کشیدن برای رهایی‌بخش، از آمدن و ظاهر شدن او با ارزش‌تر است. به‌طورخلاصه، مسیحا تا زمانی مسیحا است، که نیامده باشد، و از ما دور باشد و منتظر او باشیم. هرگاه ظاهر شود و بگوید من مسیحا هستم، در این لحظه به پایان خود به‌عنوان یک مسیحا می‌رسد. مسیحا همان فریادرسی است که نباید بیاید. اگر این تئوری را به مقاله‌ی مریوان

برگردانیم، به وضوح سوءاستفاده و به‌کارگیری نادرست او از این نظریه را خواهیم دید. «مسیحاباوری بدون مسیحا» یعنی انتظار کشیدن آرمان‌شهر، بدون اینکه هرگز باور به تحقق آن داشته باشیم. درحالی‌که جناب مریوان در تمام نوشتار خود برخلاف این زبان و این ذهنیت صحبت می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که کوبانی به واقعیت پیوستن آرمان‌شهر مطلوب ناسیونالیستی است. هنگامی‌که آرمان‌شهر به واقعیت تبدیل شد، هنگامی‌که نامی برای خود پیدا کرد، دیگر معنایی برای بازگشت به مسیحاگرایی دریدا نخواهد داشت. اگر کوبانی تحقق آرمان‌شهر ناسیونالیسم است، پس چرا باید منتظر مسیحا باشد؟ چون اگر این‌طور باشد که مسیحا آمده است؛ خود کوبانی مسیحا است. تا زمانی‌که مسیحاباوری بی‌مسیحا موضوعیت داشته باشد، هنوز با آرمان‌شهر فاصله داریم... هنوز رهایی را تنها به‌عنوان یک امکان، به‌عنوان انتظار نامعلومی در افق می‌بینیم. در این وضعیت، آرمان‌شهر هنوز یک امکان خیالی است. امکانی است که انسان در هرکجا و با هر فرهنگ و دیدگاهی ممکن است منتظر آمدن آن باشد، بدون اینکه احتیاج به نام بردن از کوبانی داشته باشد. در تئوری دریدا، مسیحاباوری بی‌مسیحا، به جایی یا وضعیتی وابسته نیست، بلکه شرط درونی هر نوع انتظار برای رهایی است. تئوری‌ای نیست که بگوییم برای ساکنان کوبانی مناسب است اما برای انسان دیگری در استانبول و یا توکیو مناسب نیست. تلاش دریدا در اساس برای رهایی مفهوم «رهایی» از معانی مشخص و گزینش‌شده‌ای است که تاریخ به آن بخشیده است. به‌عنوان مثال در کتاب «اشباح مارکس» استراتژی دریدا، آزاد نمودن مارکس از گردوغبار، تصاویر و ماهیت‌های ویژه و مشخصی است که در قرن نوزده و بیست به او داده شد. در نظر دریدا بعد از مرگ مارکس، بعد از سکوت عمیق مارکسیسم، دیگر زمان آن خواهد رسید که مارکس را از مارکسیسم، از فیگور تاریخی و سیاسیِ مارکس نجات دهیم. به‌طورخلاصه و برای اینکه زیاد از بحث دور نشویم، مفهوم «مسیحاباوری بی‌مسیحا» تئوری‌ای است که برای ایدئولوژی‌هایی عرضه می‌شود که نام مشخصی به «نجات‌دهنده» می‌دهند و نام مشخصی هم به «رهایی» می‌بخشند. به‌عبارت بهتر، سیما و رخسار مشخصی به آن می‌دهند. رهایی‌بخش در این مفهوم، تا آنجا معنا خواهد داشت که فرم تاریخی عینی به خود نگیرد و در پروژه‌ی حزبی و ملی و مذهبی برجسته نشود. اما اگر کسی مقاله‌ای بنویسد که تمام آن ستایش از

«ناسیونالیسم خوب» و «ناسیونالیسم پاک و انسانی» باشد، و بعد صحبت از رهایی بدون رهایی‌بخش کند، دچار تناقض شدیدی شده است. بحث دریدا درمورد وعده و یا پیمان[1] است نه درباره‌ی «برنامه» (ن. ک. ژاک دریدا، *اشباح مارکس*. فرانکفورت ۱۹۹۶. ص ۱۲۴) اما ناسیونالیسم، ایدئولوژی، برنامه و نهاد سازمان‌های عینی هستند. رهایی‌بخش در فلسفه‌ی دریدا نامی ندارد، در سیمایی بروز نمی‌یابد و در برنامه‌ای جا نمی‌گیرد؛ بلکه پیمانی است که افق رویداد جدیدی را می‌گشاید... دریدا بر این نکته تأکید می‌کند که آن پیمان ماهیت دینی ندارد. (جناب مریوان در مقاله‌ی خود به این ماهیت غیردینی مفهوم اشاره می‌کند، اما اشاره به‌صورت دیگر آن نکرده است. و آن این است که این وعده و پیمان ماهیتی کاملاً غیرناسیونالیستی دارد. اگر مریوان به این جنبه نیز اشاره می‌کرد، دیگر هیچ بهانه‌ای باقی نمی‌ماند تا کوبانی را به ناسیونالیسم پیوند بزند.) دریدا به وضوح تأکید می‌کند که چنین پیمانی ربطی به ملت (ناسیون) ندارد، به دلیل اینکه معتقد است اساساً ناسیونالیسمی وجود ندارد که به دین یا افسانه گره نخورده باشد و یا همان‌گونه که خود می‌گوید «رازورانه»[2] نباشند. (همان. ص ۱۴۷) از این رو است که در منطق دریدا پیمان و وعده‌ای که فریادرس به ما می‌دهد، اگر دینی نباشد، بدون شک ناسیونالیستی نیز نخواهد بود.

این «انتظار، بدون افق انتظار»، پیمانی که دریدا از آن صحبت می‌کند، اشاره به چیزی است که آن‌گونه که او می‌گوید سابقه‌ای در تاریخ بشریت ندارد؛ چیزی است که به گروه، حزب و یا نیرویی گره زده نمی‌شود. تکرار پروژه‌ای نیست که در مقابل ما حاضر باشد و یا آن را قبلاً تجربه کرده باشیم. بلکه انتظار کشیدن نوعی هستی متمایز و نوعی زندگی دیگر است که نه فرم مشخص و نه حاملان معینی دارد. انتظاری است برای همگان؛ برای هر انسان در هر مکان و هر جایی. یعنی همان‌گونه که ممکن است انتظار یک جنگجو در کوبانی باشد، ممکن است همان فرم انتظار نامعلوم هر انسان دیگری در هر جای دیگری نیز باشد. این افق ربطی به افق یک جنگاور در یک جای معلوم و مشخص ندارد، بلکه افقی نامعلوم است که تمام دیدگاه ما را درمورد آینده و انسان مشخص می‌کند. این

1. Versprechen
2. mystique

مفهـوم دریدا، ارتباط نزدیکی با تصویر آینـده در تفکر او دارد. اگر معنای آینده در تفکـر او را درک کنیم، بهتر می‌توانیم معنـای «رهایی، بدون رهایی‌بخش» را بفهمیم. دریدا دو نوع آینده را مشـخص می‌کنـد، اول، آینده به‌عنوان چیزی که نقشـه و طرحی برای آن کشـیده می‌شود و بر اسـاس برنامه‌ای ویژه و هدفی از پیش تعیین‌شـده به‌پیش مـی‌رود. چیزی که قابل پیش‌بینی اسـت و تا حدودی می‌تـوان فهمیـد در کدام جهت پیش خواهد رفت. آینـده‌ی دیگری که او از آن به‌عنـوان «Avenir» نـام می‌برد. آینده‌ی فردای واقعی اسـت، فردایی نامعلوم و نادیـده و پیش‌بینی نشـده که مـژده‌ی آمدن چیزی متفـاوت و غیرقابل انتظار و برنامه‌ریزی نشده را در خود دارد. آینده است، با تمام نامعلوم بودن و عدم امکان متعین کردنش. دریدا به‌وضوح در صحنه‌ی اول فیلمی که دیک و کافمن در سال ۲۰۰۲ درمورد زندگی او سـاختند، صحبت خود را با الهام از همین تفاوت میان دو مفهوم آینده شـروع می‌کند.[۱] این آینده به‌عنـوان «رهایی، بدون رهایی‌بخش» تکرار چیزی قدیمی‌تر و قبلی نیسـت. میلی از پیش تعیین‌شـده و طراحی شـده نیسـت. هرگز به‌دسـت نخواهد آمد، اما نشان و اثر آن قابل مشاهده است. هرگز به واقعیت نخواهد پیوسـت اما در انتظارش هسـتیم. چیزی نیسـت که هرگز به آن برسیم، اما چیزی است که همیشه به دنبالش می‌گردیم. به‌طورخلاصه، ایده‌ی «رهایی» و «آینده» که دو مفهوم مرکزی در تفکر دریدا هسـتند، هر دو تنها زمانی معنا خواهند داشـت که به ایدئولوژی‌های رایج نظیر: دین، ناسیونالیسـم و چپ نویـن، پیوند نخورند و بـه افق‌ها و برنامه‌ها و ایده‌های آماده درمورد رهایی گره زده نشـوند، بلکه به ریشـه‌هایی ناشـناخته و ممکن بازگردانده شوند. وقتی‌که می‌گوییم مبارزان کوبانی میهن‌پرسـت، ناسیونالیسـت و چپ هسـتند، از طرف دیگر می‌گوییم «برنامه‌ای نیسـت که مرگ جنگاوران کوبانی به آن پیوند خورده باشد» چنان تناقض مشهودی را به تحریر در می‌آوریم که انسان از دیدن آن دچار حیرت می‌شـود. چگونه ممکن است در یک مقاله بدون هیچ‌گونه زمینه‌سازی‌ای این دو ضد در کنار هم قرار گرفته باشند؟

---

۱. نک. متن اولیه‌ی فیلمنامه. در سایت realfictionfilme.de. و یا کتاب اریک اوده. رویداد دفاع. ژاک دریدا و دانشگاه بدون شرط. فرتزبورگ. ۲۰۰۶. ص ۲۰۶-۲۰۷. همچنین کتابی به ویراستاری ویکتور تی بریوس با نام: «ساختن فردا. تئوری‌های تغییر در آینده» مقاله‌ی فرناندز سوارز مولر. اشپرنگر. ویزبادن ۲۰۱۲. ص ۲۳۲، ب. ع)

از طریـق همـان واقعیـت، ترجمـه‌ی «Messianisch ohne Messias» بـه «مسیحاباوری بی‌مسیحا» بسیار مشـکل‌دار است.[1] معنای واقعی آن «رهایی، بدون رهایی‌بخش» و یا «آزادی‌خواهی بدون آزادی‌بخش» است. آنچه که به نام هیچ‌کس و هیچ رهایی‌بخش از پیش تعیین‌شده نام‌گذاری نشده و گره نخورده باشد. مسیحا نام رهایی‌بخش و فریادرس در فرم دینی و کاملاً اسـطوره‌ای آن است، درحالی‌که جوهر تئوری دریدا آزاد کردن مفهوم رهایی از نام‌گذاری‌های پیشـین اسـت. جدا نمـودن آن از هـر رهایی‌بخش ایدئولوژیکی و یا مذهبی اسـت که برای نظریات ایدئولوژی و یا دینِ رایج تبلیغ می‌کند. درحالی‌که واژه‌ی مـسیحا به‌شـدت ما را به‌سوی این تبلیغات باز می‌خواند.

جـز ایـن چند نکته، باید بگویم کـه مبارزه‌ی کوبانـی درون چارچوب هیچ انتظاری بـرای رهایی‌بخش، نمی‌گنجد. بلکه مبارز در اینجا ارزش خود را از این به‌دست می‌آورد که انسانْ خود را به‌عنوان «رهایی‌بخش خود» کشف کرده است. جنـاب مریـوان وریا قانع و صاحبان این اندیشـه که توانایی مبارزه‌ی انسـان را به رهایی‌بخشـی نامعلـوم و یا به پروژه‌های منطقـه‌ای و جهانی گره می‌زنند، در داخـل چارچوب همـان فرهنگی فعالیت می‌کنند که همواره آزادی انسـان را به نیرویی و یا پروژه‌ای دور و خارج از خود انسـان گره می‌زند. به‌کارگیری مفهوم مسیحاباوری بدون مسیحا، آن‌گونه که در نوشته‌ی مریوان آمده است، دور نمودن تفکر رهایی‌بخش اسـت از خود انسان. محکوم نمودن انسان است به اینکه برای همیشـه در انتظار رهایی‌بخشـی تاریخی و یا فرا تاریخی باشد. دور کردن ایده‌ی رهایی است از آن نیرویی که در سنگر می‌جنگد. مبارزه‌ی کوبانی مبارزه‌ای نیست برای تاریخی نیامده، برای انتظار فریادرسـی که مانند یک امکان در دل آینده قرار دارد. کوبانی آینه‌ی تلخی‌ها و تاریکی‌های دنیای امروز اسـت. گوشـه‌ای نمادین برای جدا کردن بربریت و انسانیت از همدیگر است. قرارگرفتن میان مرگ‌دوستی و زندگی‌خواهی است. کوبانی حادثه‌ای با جنبه‌های متافیزیکی نیست ، بلکه دفاع مادی و ناگزیر انسان‌هایی است که ناچارند هر پروژه و کاری که دارند را متوقف

---

۱. همان‌طـور که در صفحه‌ی ۶۵ کتاب گفتیم آقای مریوان قانع برای اصطلاح دریدا معادل دیگری گذاشـته بودند: نقد بختیار علی در اینجا به همان معادل برمی‌گردد. ویراستار

کنند تا خود را وقف دفاع از زندگی خود کنند. یعنی از این حقیقت تلخ نشـئت گرفته اســت که فریادرسی وجود ندارد، فریادرس تنها خود انسان است و نیروی واقعی مقابلهٔ تنها خودِ زندگی است.

رؤیای ژیژک!

نویسنده: مریوان وریا قانع

چند ســالی است ژیژک یکی از شخصیت‌هایی شــده است که افکارش در مجامع روشــنفکری [کــردی] موضوع بحث و گفت‌وگو اســت و گاهــی به‌عنوان منبع و مرجعی در اندیشه و نظریه به‌کار برده می‌شود. با این وجود، تا امروز کتاب مستقلی درباره‌ی او به زبان کردی نوشته نشده است، که در آن اصول اصلی و دیدگاه نظری و اشــکالات فکری این نویســنده را به شــیوه‌ای منطقی و به دور از ساده‌انگاری و اعجاب فراوان بررسی کند، و حداقل دربرگیرنده‌ی نظام فکری او باشد.

از بســیاری جهات، ژیژک بیشتر شخصیتی رسانه‌ای است، تا اینکه شخصیتی فکری و نظری باشــد. آن اندازه که نشــانه‌ای مشخص است، روشی برای بررسی و تشــریح پدیده‌های فکری نیســت. از این رو، جرمی گیلبرت، اســتاد «مطالعات فرهنگی»[1]، درمورد ژیژک می‌نویســد: «این مرد تعدادی کتاب خوب نوشته است، اما تعداد بیشتری کتاب نامناسب نیز نوشته است.» (کتاب **حقیقت ژیژک**[2]، ص ۶۱) کتاب‌های خوب او کتاب‌های هستند که درمورد برخی اندیشه‌ها و پدیده‌های عینی و مشخص سخن می‌گویند، کتاب‌های نامناسب او نیز کتاب‌های هستند که سرشار از کلی‌گویی، تناقض‌گوییِ منطقی، احکام غیرقابل اثبات و مناقشــه‌های بدون دلیل و بی‌فایده و بدون هدف هستند. (همان، ص ۶۱)

1. cultural analysis
2. Jeremy Gilbert, "All the Right Questions, All the Wrong Answers", in *The Truth of Zizek*, edited by Paul Bowman and Richard Stamp, Bloomsbury Academic, 2007.

گیلبرت معتقد اســت که ژیژک از معدود نویسندگانِ پسامارکسیستی است که پرســش‌های مهم و مبرمی ارائه می‌کند، اما پاسخ‌هایش بسیار ضعیف و به‌دردنخور هســتند. (همان، ۶۲) هر آن کس که اندکی با تفکرات او آشــنایی پیدا کند، برایش مشــخص می‌شود که این مرد همواره درحال حمله به همه‌چیز است، درحال انتقاد از همه‌چیز اســتِ، صحبت از ضرورت یافتن راهکاری برای حل مشکلات می‌کند، بدون اینکه راهکاری عینی و مشــخص به‌میان بیاورد. صحبت از تغییر نظام و قرار دادن جایگزین برای آن می‌کند، بدون آنکه به ما بگوید این جایگزین چه چیزی است.

جرمی گیلبرت به‌درســتی به این حقیقت اشــاره می‌کند که ژیژک به نام آنچه «پسا مارکسیست» خوانده می‌شــود، به همه‌ی شاخه‌های فکری تفکر چپ حمله می‌کند؛ به گروه‌های فکری نظیر: مطالعات فرهنگی، فمنیسم، تفکر و سیاستِ تکثر فرهنگی، تفکر پست‌مدرنیسم، پسااســتعماری، تاریخی‌گرایی و تفکیک‌گرایی. اما این حمله‌ها را به شــیوه‌ای کلی و با منشــی کاملاً استالینی انجام می‌دهد. بر همین اساس، گیلبرت می‌نویسد: «ژیژک بدون داشتن کم‌ترین دانشی درمورد این تفکرات آکادمیکِ پیچیده و قابل مناقشه صحبت به‌میان می‌آورد، و بدون داشتن علم کافی، آنها را به باد انتقــاد می‌گیرید.» (همان ۶۷) همان‌گونه که گیلبرت می‌گوید، ژیژک درحالی به نظریات مطالعات فرهنگی و پسااســتعماری حمله می‌کند، که حتی از یک منبع و کتاب مشخص در این زمینه‌ها، نام نمی‌برد و یک منبع عینی و مشخص را به مخاطب عرضه نمی‌کند. نقل‌قولی در نوشته‌های او وجود ندارد تا نشان دهد کــه او آثار این گروه‌ها را خوانده و یــا درمورد آن‌ها آگاهی کافی دارد. گلیبرت تا جایــی پیش می‌رود که می‌گوید: «آنچه ژیژک در نقد این گروه‌ها می‌گوید حتی از یک دانشــجوی ســال اول نیز انتظار نمی‌رود.» (همان، ۶۵) به اعتقاد این نویسنده، اسلوبی که ژیژک از آن تبعیت می‌کند، اسلوب و یا روشی خاص در نوشتن نیست، بلکه نتیجه‌ی منِ خودبزرگ‌بین و میل به شــهرت اوســت.» (همان، ۶۵-۶۶) «منی که بر این باور اســت همه‌چیز را می‌داند، و بر تمامی بازی‌های فکری تسلط دارد و می‌تواند درمورد همه‌چیز صحبت کند، و هر آنچه را که می‌گوید حقیقت مطلق و همیشگی است.»

حال، پرسش اساسی این است که ژیژک برای چه کسانی می‌نویسد؟ مخاطب ایده‌آلی که نوشته‌های ژیژک، او را مورد خطاب قرار می‌دهد، کیست؟ گیلبرت در

پاسخ این سؤال می‌نویسد: «خواننده‌ی ایده‌آلی که ژیژک برایش می‌نویسد، کسی نیست که دانشی درباره‌ی نوشته‌هایی که او می‌نویسد، داشته باشد. وی نسبت به نظریات و گروه‌هایی که مورد حمله‌ی ژیژک قرار می‌گیرند آگاه نیست، بلکه کسی است که هیچ آگاهی‌ای در آن زمینه‌ها ندارد، یا اینکه آگاهی بسیار کمی دارد. به‌همین‌دلیل چنین خواننده‌ای توانایی ارزیابی درستی یا نادرستی نقدهای ژیژک درباره‌ی گروه‌های موردانتقاد را ندارد. خواننده‌ای که ژیژک برای او می‌نویسد، مخاطبی است که از قبل تصمیم خود را گرفته است، خواننده‌ای است که به دنبال یافتن جانشینی برای اندیشه‌های ژیژک نیست. کسی است که در هر شرایطی ژیژک را دوست دارد و به او به‌عنوان یک نویسنده وفادار است. این وضع موجب شده است تا ژیژک در میان مخاطبان ناآگاه درباره‌ی مسائلی که درموردشان می‌نویسد، بسیار محبوب و مشهور و قابل‌احترام باشد و به‌عنوان منجی و یا یک پیغمبر نگریسته شود. اما در نظر کسانی که در این زمینه‌ها اطلاعات کافی دارند، سخنان ژیژک ارزش چندانی ندارد. خوانندگان ناآگاه و نیمه‌آگاه، ژیژک را به‌عنوان نویسنده‌ای که مورد تردید و پرسش قرار گیرد، و یا امکان اشتباه در نظریات او وجود داشته باشد، نمی‌نگرند، بلکه او را مانند «نشان»ی می‌دانند. «و این کار سبب می‌شود تا این نوع مخاطبان باور خود به ژیژک را در گرو شهرت او بدانند.» (همان، ۶۸) گیلبرت تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «پدیده‌ی ظهور کسانی چون ژیژک، جای تعجب ندارد، چراکه ژیژک محصول توسعه‌ی «فرهنگ شهرت‌گرایی است که خود بخشی از فرهنگ اصطلاح‌گرایی و بخش مهمی از تفکر نئولیبرالیستی درون بازی روشنگری، است.» (همان، ۶۸)

بدون تردید ژیژک دراین‌باره که می‌گوید ایدئولوژی نئولیبرالیستی تبدیل به ایدئولوژی‌ای بسیار قوی در جهان شده است و بیشتر تفکرات چپ‌گرایانه را رام کرده، بر حق است. اما همزمان ژیژک به تمسخر تمامی تفکرات و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی‌ای می‌پردازد که علیه نئولیبرالیسم و پروسه‌ی جهانی شدن نئولیبرالی به میدان آمده‌اند. ژیژک به جای اینکه به این فکر باشد که چگونه می‌توان روح تازه‌ای به نیروهای منتقد دنیای کنونی ببخشید تا علیه سرمایه‌داری به پاخیزند، به فعالان این عرصه‌ها حرف‌های رکیک می‌زند و آنها را خوار می‌شمارد و صحبت از این می‌کند که مانند لنین باید ناسازشگر و بی‌گذشت باشیم.» (همان، ۷۷)

بازگشت ژیژک به لنین در جست‌وجوی راهی برای تغییری بنیادین است، اما کسی که نوشته‌های ژیژک درباره‌ی لنین را بخواند، به آسانی متوجه می‌شود که آنچه او درمورد لنین می‌گوید ربطی به لنین واقعی و تاریخی که همه می‌شناسند ندارد، بلکه از او انسانی افسانه‌ای می‌آفرینند: موجودی یگانه و بی‌نظیر، ابر انسانی که قدرت این را دارد که تمامی سیستم و نظام را به یکباره دگرگون کند. ژیژک همان‌گونه که تصویری افسانه‌ای از لنین می‌سازد، به همان شیوه از خود نیز تصویر روشنفکری افسانه‌ای ارائه می‌دهد.

ژیژک: تاچریسم چپ‌گرا

یکی از ویژگی‌های اصلی تفکر ژیژک، به‌ویژه تفکر سیاسی او، به دام افتادن وی در درون دو رویکرد کاملاً متضاد است. از یک طرف خواستار پیاده کردن تغییرات بنیادی و رادیکال و گذار از سرمایه‌داری، و مخالف دموکراسی در تمامی اشکال آن، حتی دموکراسی مستقیم و مستقل، است. او همچنین مخالف بیشتر جنبش‌های اجتماعی معاصر است؛ از جنبش‌های دانشجویی و زنان و کارگران گرفته، تا تلاش‌هایی که برای تشکیل جامعه‌ی چند فرهنگی و دفاع از پلورالیسم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌شود. از این منظر، ژیژک نویسنده‌ای است که هیچ‌یک از راهکارهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی معاصر را نمی‌پذیرد و در عوض صحبت از یک آرمان‌شهر بزرگ می‌کند: یعنی رؤیای بنیان‌گذاری سوسیالیسم. از طرف دیگر ژیژک نه تنها به لنین، استالین و مائو تسه تونگ به‌عنوان رهبران تاریخی و صاحبان اراده و آفرینندگان «رخداد» باور دارد، بلکه به رهبران محافظه‌کار نسل سرمایه‌داری نیز اعتقاد خاصی دارد؛ بیش از هم نیز به مارگارت تاچر.

کسی که نوشته‌های ژیژک درمورد تاچر را خوانده باشد، نه تنها از تمجید و تکریم ژیژک نسبت به این بانوی مدافع سرمایه‌داری دچار حیرت می‌شود، یعنی نسبت به کسی که نقش مهمی در از بین بردن بخش عظیمی از دستاوردهای اجتماعی و قانونی جنبش‌های چپ داشت که در طول چندین دهه به‌دست آورده بودند، بلکه خواننده از انتقادهای شدید ژیژک از جنبش‌های اجتماعی و سیاسی که در مخالفت با سرمایه‌داری و ضدیت با تاچریسم و سیاست‌های نئولیبرالیستی فعالیت می‌کنند نیز دچار بهت و حیرت می‌شود. به جای مخالفت با تاچریسم

ژیژک به مخالفت با بدیل‌های اجتماعی و سیاسی‌ای می‌پردازد که در بیست سال گذشته به مخالفت با تاچریسم برخاسته‌اند. وی در کتاب‌های مختلفش، به تمسخر بی‌معنای تمامی جنبش‌هایی می‌پردازد که در سال‌های اخیر شکل گرفته‌اند. گویی دلیل او برای این کار این است که آنها همچون وی، خواستار استقرار سوسیالیسم نیستند و تصویر استالین را به دیوار اتاق خواب خود نیاویخته‌اند، بلکه خواستار شکل جدید و رشدیافته‌تری از «دموکراسی مستقیم» هستند که در آن دموکراسی تنها به فعالیت منتخبان مردم خلاصه نشده باشد. ژیژک سوسیالیسم خویش را تنها مدل مناسب و واقعی برای دنیای کنونی می‌داند، و درهمان‌حال تبدیل «دموکراسی پارلمانی و انتخابی» به «دموکراسی مستقیم» را توهم و افسانه می‌شمارد.

ژیژک در مقابل این نوع جنبش‌ها، که به باور او جنبش‌های غیر رادیکال هستند، مارگارت تاچر را به‌عنوان الگو و بدیل تاریخی می‌شناسد. ژیژک با همان زبان لاکانی مختص به خود، او را به‌عنوان The Master (رهبر بزرگ و یا تنها رهبر) به تصویر می‌کشد و معتقد است که امروزه نیروهای چپ‌گرا در جهان احتیاج به تاچر چپ‌گرا دارند. رهبری مصمم و بااراده که بتواند تصمیمات بزرگ و تاریخی اتخاذ کند بدون اینکه به نظریات اطرافیان وقعی بنهد و بدون اینکه لزوم مشارکت دیگران در تصمیمات و رسیدن به توافق جمعی را باور داشته باشد. رهبری که به تنهایی و از طرف همگان تصمیم بگیرد. به باور ژیژک آنچه که امروز جهان به آن نیازمند است، دموکراسی انتخابی یا دموکراسی مستقیم نیست، بلکه گروهی از رهبران جبار یا نیمه‌جبار هستند که باید برای دگرگون کردن جهان تصمیم بگیرند. آنچه جهان نیازمند آن است چند مارگارت تاچر چپ‌گراست که در اتخاذ تصمیم احتیاجی به گوش دادن به دیگران نداشته باشند و سوسیالیسم را بر تمامی جهان تحمیل کنند. همان‌گونه که تاچر نئولیبرالیسم را تحمیل کرد، به همان طریق نیز این رهبران چپ‌گرا باید سوسیالیسم را تحمیل کنند. به اعتقاد وی هر عمل اعتراضیِ اجتماعی و سیاسی، هر نوع طغیانی که آن‌گونه که باید و شاید برای دستیابی به سوسیالیسم فریاد نزند و صحبت از به اقتدار رسیدن گروهی «عالم و آگاه» و «شایسته» که بتوانند سوسیالیسم را تحمیل کنند، نکند، به جز اصلاح‌طلبی و تمدید سیستم کنونی چیز دیگری نیست. به باور ژیژک این‌گونه جنبش‌ها حتی نقش «بازدارنده‌ی معرفتی» و سیاسی در برابر آگاهی یافتن به نواقص نظام و

ایستادگی واقعی در برابر آن را ایفا می‌کنند. انتقاد ژیژک از نظام‌های دموکراسی رایج این نیست که به‌صورت «نظام پارلمانی» عمل می‌کنند و امروزه جهان نیاز به «نظام مشارکت مستقیم» تمامی نیروهای اجتماعی در تصمیمات مهم و حیاتی دارد؛ او نه تنها مخالف نظام پارلمانی است، بلکه مخالف نظریه‌ی «مشارکت» نیز هست. او در عوض رؤیای ظهور نظامی را در سر دارد که نخبه‌ای همچون تاچر بتواند در آن نقش «ماشین معرفتی و آگاهی‌بخش» را داشته باشد و بتواند «نواقص نظام» دموکراسی را نشان دهد و «خشونت نظام» سرمایه‌داری را تشریح کند، اما درمورد «خشونت نظام و غیرنظام» که الگوهای تاچری و استالینی آن را به‌وجود می‌آورند صحبتی نمی‌کند. به‌عبارت دیگر، آنچه ژیژک از آن حمایت می‌کند ظهور نوعی نخبه‌گرایی تکنوکرات مانند نظام تاچری است؛ اما این‌بار نخبه‌گرایی چپ که به جای تحمیل نئولیبرالیسم، سوسیالیسم را تحمیل کند. مبنای فلسفی این نگرش این است که توده ناآگاه‌تر از آنند که بدانند چه چیزی را احتیاج دارند و جهان را چگونه باید بسازند. به‌همین دلیل توده احتیاج به «نخبه‌ی مناسب»ی دارند، کسانی نظیر ژیژک و همفکران وی که بتوانند به جای همه بیندیشند و تصمیم بگیرند. ژیژک ظهور این استالینیسم جدید (اگر به آن فاشیسم نگوییم) را سوسیالیسم می‌نامد و با زبانی لاکانی می‌نویسد که مردم احتیاج به «رهبر بزرگ» دارند، پدری که به آنها بگوید «واقعاً چه می‌خواهند؟» و احتیاج به چه «واقعیت»ی دارند؟ تنها وجود رهبری از این دست می‌تواند شرایط لازم برای ظهور «انفصال واقعی» و ظهور «رخداد» را مهیا کند.

به باور من، این نوع نگرش درمورد مسئله‌ی دگرگونی و تغییر که آن را تنها ازطریق رهبری یگانه امکان‌پذیر می‌داند، نه تنها هیچ ارتباطی با نقد رادیکال از این و یا آن نظام سیاسی ندارد، بلکه بخشی از ناآگاهی سیاسی بزرگ و بازگشتی هولناک به‌سوی ناشایست‌ترین شیوه‌های سیاسی پدرسالار در دنیای مدرن است. به تصویر کشیدن جامعه به‌عنوان اجتماعی از فرزندان ناآگاه که به‌وجود «نخبه‌ی انقلابی» نیاز دارند، تا به آنها بیاموزد که دنیا چیست، بازگشتی مرتجعانه و هولناک به استالینیسم و هیتلریسم است. این نوع نقد نه تنها «نقد رادیکال» نیست، بلکه نقدی اصول‌گرایانه و هولناک و معطوف به ویران کردن تمامی راه‌کارهای تکثرگرایی در دنیای کنونی است. به جای چاره‌جویی برای مشکلات، دنیایی کنترل شده و

غیرمتکثر می‌سازد شبیه همان دنیایی که جورج اورول در رمان ۱۹۸۴ از آن صحبت به میان آورده است.

یکی از کتاب‌های مشهور ژیژک کتاب **خشونت**[1] است که در سال ۲۰۰۸ منتشر شـد. در این کتاب ژیژک از ما می‌خواهد که از این نوع خشـونت آشـکار و قابل رویت دست بشویم. ژیژک این نوع از خشونت را «خشونت کنش‌گرانه[2]» می‌نامد. او در عوض از ما می‌خواهد در پی تحلیل و بررسی نوعی دیگر از خشونت باشیم که او آن را «خشـونت کنش‌پذیرانه[3]» یا «خشـونت سیستمی[4]» می‌نامد. «خشونت سیستمی» خشونتی است که ما آن را مشاهده نمی‌کنیم، اما درعین‌حال بنیاد تمامی خشـونت‌های ظاهری اسـت. به‌عبارت دیگر ژیژک از ما می‌خواهد به جای تأمل در «خشـونت‌های کنش‌گرانه»، یعنـی به جای اینکه تمامـی نمودهای ظاهری و عینی روزانه‌ای را بررسی کنیم که حاصل خشونت هستند، باید شیوه‌های مختلف خشونت و معنا و دلالت‌های مختلف آن را از هم تفکیک کنیم. او از ما می‌خواهد به جای اینکه پروژه‌های سیاسی مختلفی را بررسی کنیم که شیوه‌های متمایز خشونت را بـا اهداف گوناگون به‌کار می‌بندند به بررسـی «وجـود کنش‌پذیرانه» و «وجود سیستماتیک» خشونت بپردازیم، آن هم در درون «نظام سرمایه‌داری».

ژیژک معتقد اسـت آنچه که مسئول اصلی خشونت است، آنچه زمینه‌ی عینی برای ظهور خشـونت را فراهم می‌کنـد، آنچه که موجب ظهور جهان اجتماعی‌ای می‌شود که لزوم همیشگی وجود خشونت در همه‌ی انواع آن از ویژگی‌های اصلیش اسـت، عاملان خشونت نیسـتند، پروژه‌های سیاسی خشـونت نیستند، گروه‌های اجتماعی استثمارگر نیستند، دیدگاه‌های ایدئولوژیک مختلف نیستند؛ این «سیستم» است که مسئول خشونت است. سیستم همان «سرمایه‌داری» است و «سرمایه‌داری» نیز همان «سیسـتم». از همین رو برای درک خشـونت، باید از پرداختن به مظاهر عینی و مختلف خشـونت و شـیوه‌های مختلف به‌کارگیری خشـونت و برجسته نمودن ایدئولوژی‌های عینی خشـونت‌طلب دست برداریم و به جای آن به بررسی

---

۱. این کتاب توسط علی‌رضا پاکنهاد به فارسی ترجمه و توسط نشر نی با عنوان **خشونت؛ پنج نگاه زیرچشمی** منتشر شده است.

2. subjective violence
3. objective violence
4. systemic violence

«وجود انتزاعی» و «سیستماتیک» خشونت بپردازیم که در درون سرمایه‌داری به‌عنوان «نظامی جهانی» حضور همیشگی دارد.

مشکل اصلی در تفکیک و تمایز قائل شدن میان این دو نوع خشونت نیست، بلکه در این است که این نوع تمایز قائل شدن بسیار مکانیکی است و خود بخشی از جهان‌بینی سیاسی است که در پی فلج کردن کامل فعالیت‌های تاریخی است. (در ادامه به‌طور اجمال به این موضوع می‌پردازیم). به‌همین‌خاطر به‌جای اینکه بر خشونت موجود در دنیای کنونی تأکید کنیم و همچون یک مسئله‌ی اساسی با آن برخورد کنیم، می‌بایست فعلاً چشم بر آن ببندیم و به این مسئله بپردازیم که در چه دنیای جهانی شده‌ای قرار داریم؟ ژیژک معتقد است ما در دنیایی «رسانه‌ای» زندگی می‌کنیم. در دنیایی زندگی می‌کنیم که آنچه واقعیت را می‌سازد، خود واقعیت نیست، رویدادها و عاملان انسانی نیستند که دنیا را می‌سازند. بلکه رسانه‌ها هستند. اگر رسانه‌ها نباشند این واقعیت‌ها نیز وجود نخواهند داشت (بدون تردید این نظریه تا حدی حقیقت دارد، اما همانند تمامی نظریات قطعی‌نگر و کلی‌گرا، اشتباه است و قبل از ژیژک نیز کسان دیگری درمورد آن صحبت کرده‌اند). به اعتقاد ژیژک آنچه را که رسانه به نمایش می‌گذارد، نمونه‌های روزمره‌ی خشونت است. شیوه‌های شخصی و فردی است، نه تصویر کلی از خشونت. این به تصویر کشیدن روزمره مانع از آن می‌شود که بنیادهای عینی خشونت را درک کنیم و مانعی بر سر راه دیدن خشونت کنش‌پذیرانه‌ی درون «سیستم» است. وی معتقد است که سرمایه‌داری قدرت نمایش دادن تصویر کلی و همگانی و جهان‌شمول از جهان و امور واقع را ندارد و نمی‌گذارد بیشتر جوامع جهان این تصویر کلی از جهان را داشته باشند. به گفته‌ی ژیژک سرمایه‌داری مانع از آن می‌شود تا «طرحی عقلانی» برای دنیا، همچون طرحی از خود دنیای سرمایه‌داری، ظهور کند و کلیت سیستم را به نمایش بگذارد. نه تنها رسانه‌ها، بلکه علم نیز مانع از به‌دست دادن چنین طرحی می‌شود. منظور وی از علم، علوم انسانی و اجتماعی است. علم نمی‌گذارد این تصویر کلی شکل بگیرد و دانش نیز مانند ایدئولوژی‌ها عمل می‌کند و مانع از تشکیل تصویر جهانی سرمایه‌داری می‌شود؛ این وضعیت موجب می‌شود که انسان‌ها فرصت دفاع و مقابله با سیستم را نداشته باشند. به اعتقاد من، این شیوه از کل‌گرایی، این تلاش برای ساختن تصویری کلی برای جهان، و نام نهادن

ســرمایه‌داری بر آن، نه تنها دیدگاهی بســیار ساده‌نگر اســت، بلکه بیانگر رؤیای توتالیتار عظیمی نیز هســت. مســئله‌ی جهانی این نیست که تصویر کلی از جهان وجود ندارد، جهان پر از تصاویر کلی و طرح‌های عقلانی ویژه است؛ از نیروهای اســلام سیاسی گرفته تا نیروهای چپ‌گرا و راست‌گرا. تعداد زیادی تصویر کلی و طرح عقلانی کلی ارائه می‌دهند. معضل اصلی این است که وظیفه‌ی تفکر، به‌ویژه تفکــر انتقادی را در این خلاصه کنیم که به دنبال ســاختن «تصویر کلی» از جهان باشد و تمامی ناهماهنگی‌های جهان را بر اساس چنین تصویری شرح دهد. مشکل در ســاختن تصویر کلی از موضوع است. به‌عنوان مثال، ژیژک ختنه کردن زنان را به‌عنوان عملی خشــونت‌بار، با جراحی زیبایی صورت در بســیاری از کشورهای دیگر مقایسه می‌کند و از لیبرالیسم به‌عنوان ایدئولوژی سرمایه‌داری انتقاد می‌کند، که نسبت به اولی معترض است و نسبت به دومی سکوت پیشه کرده است. مقایسه‌ی ختنه‌ی زنان با جراحی زیبایی به هزاران دلیل، کاری بسیار اشتباه است.

همان‌گونه که اشاره کردم، کلیت جهان در اندیشه‌ی ژیژک، سیستم سرمایه‌داری اســت و این را از راه بازگشــت به «خشونت مقدس» در اندیشــه‌ی والتر بنیامین به‌دســت می‌آورد. از حمله‌ی خشونت‌بار به نظام ســرمایه‌داری با هدف تغییر آن صحبت می‌کند، بدون اینکه نشــان بدهد می‌خواهد چه جایگزینی برای آن داشته باشــد. بدون اینکه نشــان دهد نتیجه‌ی این نوع خشونت مقدس چه خواهد بود و دنیای پس از آن چگونه دنیایی می‌تواند باشد؟ آنچه که در تفکر ژیژک بسیار دیده می‌شــود، استفاده‌ی ناشــیانه از نام‌های کمونیسم و سوسیالیسم است که من تردید دارم خود وی نیز به آنها باور داشته باشد.

بــه باور من ســاختن ایــن «تصویر کلی»ای کــه ژیژک از آن ســخن به میان می‌آورد، منجر به این می‌شود که ما شکاف‌های بسیار مهم و مختلف جهان کنونی را نادیده بگیریم. به‌عنوان مثال، تمایز میان نظام ســرمایه‌داری در کشــور ســوئد و کشــورهای اســکاندیناوی که حقوق و قوانین ویژه‌ای در حمایــت از دولت رفاه دارند را با ســرمایه‌داری رایج در روســیه که نتیجه‌ی نوعی فعالیت مافیایی است، و یا با ســرمایه‌داری در منطقه‌ی کردستان که سیاست، اقتصاد و خشونت به‌شدت تحت‌تأثیر اقتدار چندین خانواده قرار دارد، نادیده بیانگاریم. بدون شک این حقیقت دارد کــه امروزه ظلم، ســتم، فقــر و عدم رعایت حقوق بشــر در تمامی دنیا بیداد

می‌کند؛ استثمار انسان‌ها و ملت‌های گوناگون در جهان رایج است و هر دو نوع خشونت به‌شدت در جهان در جریان است. اما سؤال این است که در کجای جهان چنین است؟ لازم نیست که انسان فلسفه‌ی هگل را به‌خوبی بداند، یا کارشناس اقتصاد و یا جامعه‌شناس باشد، تا بتواند پاسخ این سؤال را بدهد. میلیون‌ها انسانی که با این وضعیتِ اسفبار در جهان زندگی می‌کنند، در کشورهایی زندگی نمی‌کنند که سرمایه‌داری و اقتصاد آزاد، قانون، دولت رفاه، سیستم سیاسی لیبرال، گفتمان حقوق بشر و تمامی شرایطی برقرار است که مورد تمسخر ژیژک است، بلکه در کشورهای زندگی می‌کنند که چنین شاخصه‌های وجود ندارد.

موضوع خشونت یکی از بنیادی‌ترین اصول تفکر ژیژک است. او تنها در کتاب «خشونت» و از طریق تمایز میان «خشونت سیستم» و «خشونت عینی» به بحث درمورد خشونت نپرداخته است، بلکه بخش مهمی از کتاب «در دفاع از آرمان‌های ازدست‌رفته[1]» منتشر شده به سال ۲۰۰۸، نیز به بحث درمورد خشونت اختصاص یافته است. این کتاب یکی از کتاب‌های اصلی است که دیدگاه ژیژک درمورد جهان کنونی و دموکراسی، لیبرالیسم، استالینیسم، هیتلریسم، پول پوتیسم[2] و حوادث خونین تاریخ را نشان می‌دهد. علاوه‌براین درمورد نازی بودن هایدگر و تفسیر ژیژک از آن به‌عنوان وضعیت و انتظاری انقلابی، و همچنین تفسیر او از نگاه میشل فوکو به انقلاب ایران را هم دربردارد؛ به‌عنوان جست‌وجو به دنبال «روحانیت انقلابی» آن و یا همان‌گونه که فوکو خود آن را می‌نامد «روحانیت سیاسی». ژیژک برای استالین و هیتلر و پول پوت و مائو اهمیت قائل می‌شود، تا از طریق بازبینی دیالکتیکی گذشته‌ای که به آنها مربوط است «لحظات انقلابی» را کشف کند و از این کشف در جهت تغییر لازم در دنیای سرمایه‌داری و لیبرال دموکراسی بهره جوید. یعنی تغییر جهانی که ژیژک آن را دشمن شماره‌ی یک خود می‌داند. آلترناتیو ژیژک برای این جهان عبارت است از «کمونیسم دادپرور» ژیژک تشکیل این

---

1. *In Deferce of Lost Causes*, Slavoj Žižek, Verso Books, 2009.

۲. **پل پوت** (۱۹۲۵–۱۹۹۸) سیاست‌مدار کامبوجی، که جنبش خمر سرخ به رهبری او از ۱۹۷۵تا ۱۹۷۹بر کامبوج حکم راند. پول پوت که یک مائوئیست بود در سال ۱۹۷۵در این کشور قدرت را به‌دست گرفت. در ۴ سال حکومت خمرهای سرخ **دو میلیون نفر از جمعیت هشت میلیون** نفری کامبوج در کشتزارهای مرگ کشته شدند. سرنگونی خمرهای سرخ در سال ۱۹۷۹ با حمله‌ی ارتش ویتنام انجام گرفت.

کمونیسم دادپرور، این تغییر رادیکال دنیای سرمایه‌داری را با نظریه‌ی «خشونت رهایی‌بخش»[1] ارتباط می‌دهد. (ص ۱۶۴). این نوع خشونت رهایی‌بخش که در ادبیات مارکسیستی کلاسیک، از آن به‌عنوان «خشونت انقلابی» نام برده می‌شود، در اندیشه‌ی ژیژک ارتباط مستقیم با تحمیل مجدد دیکتاتوری پرولتاریا دارد. (در ادامه درمورد تفاوت دیدگاه ژیژک با دیدگاه مارکس درمورد کمونیسم صحبت خواهم کرد.) به‌عبارت بهتر، ژیژک در نوشته‌های خود بر «بها دادن به حقوق بشر»، «رشد دموکراسی»، «گسترش پلورالیسم» و گسترش عدالت در «جامعه‌ی تکثرگرا و چند فرهنگی» و بسیاری دیگر از آلترناتیوهای سیاسی تأکید نمی‌کند، بلکه بر گسترش و رونق دادن به «خشونت رهایی‌بخش» به‌منظور نابود کردن جهان کنونی و ساختن جهانی کمونیستی تأکید می‌کند که با حاکمیت «دیکتاتوری پرولتاریا» اداره شود.

در ابتدای کتاب ژیژک می‌نویسد هدف او در این کتاب دفاع از استالین و استالینیسم نیست، بلکه نشان دادن این امر است که «لیبرال دموکراسی» آلترناتیوی نابه‌جا، زشت و آسان است. هدف او دفاع از استالین، مائو، هیتلر و پول پوت نیست، بلکه حمله به ناتوان کردن لیبرالیستی‌ای است که در دنیای کنونی حاکم است. ناتوانی‌ای که تمامی سیاست‌های رادیکال و صحبت نمودن از انقلاب و تغییرات بنیادی را فاجعه می‌داند. به اعتقاد ژیژک، سرمایه‌داری به اندازه‌ای تبدیل به بخشی از دنیای درونی مردم عادی شده‌است و به اندازه‌ای در درون مردم نهادینه شده‌است که همگان، حتی نیروهای انقلابی، را متقاعد کرده است که جایگزینی برای آن وجود ندارد؛ همگان متقاعد شده‌اند که چنین جایگزینی اگر هم وجود داشته باشد چیزی جز تجربه‌ای ویرانگر و فاجعه‌بار نخواهد بود. به باور او این وضعیت سبب شده است که چیزی به نام «سیاست رادیکال» و «تفکر رادیکال» وجود نداشته باشد. آنچه وجود دارد چیزی جز اصلاح‌طلبی خجالت‌آورِ نامناسبِ نظام سرمایه‌داری نیست. به‌همین‌خاطر وظیفه‌ی او (روشنفکر رادیکال) روشن کردن افق‌های جدید، بیدار کردن «توهم آزادی‌خواهانه» و «آزادی بخش»ی است که رام شده‌اند. (در ادامه این نوع رادیکالی ژیژک در آغاز سده‌ی بیست‌ویک را با رادیکالی سید قطب در میانه‌ی سده‌ی بیستم مقایسه خواهم کرد.)

1. emancipatory terror

به باور او پارلمانتاریسم و لیبرالیسم سیاسی دو ابزار جهت سرپوش گذاشتن بر معایب و نواقص و جنایات سرمایه‌داری به‌عنوان یک سیستم است. همچنین سرمایه‌داری از طریق تجارت فرهنگیِ گسترده‌ی تفریح و سرگرمی توانسته است نقش دوازه‌ای خیالی را بازی می‌کند، برای گریز انسان از دلهره و اضمحلال درونی و روحی؛ اضمحلالی که به واسطه‌ی ظهور دنیای اجتماعی ـ سیاسی بیگانه در او شکل گرفته است. تمامی این نقدها که بیشتر آن‌ها همان انتقاد مکتب فرانکفورت از سرمایه‌داری بود، موجب می‌شود ژیژک به سیاست اصلاح‌طلبی و تغییرات درونی سرمایه‌داری باور نداشته باشد. از نظر او نه نیروهای سوسیال دموکرات، و نه نیروهای لیبرال و نیروهای چپ غیررادیکال و نه تمامی گفتمان‌هایی که صحبت از گسترش حقوق بشر و پلورالیسم سیاسی و حکومت کردن مناسب و سالم می‌کنند هیچ کدام نه تنها نیرویی آلترناتیو نیستند، بلکه تمامی آنها در بقای سیستم سهیم هستند و همگی در حفظ سرمایه‌داری دخالت دارند. وی معتقد است که نیروهای چپ‌گرا جرئت صحبت از ساختن آلترناتیو رادیکال را ندارند و شهامت این را هم ندارند که به مقابله با اقتدار لیبرالیسم برخیزند. از همین‌رو به جای آنکه نیرویی انقلابی باشند، نیروی اصلاح‌طلب هستند و این اصلاح‌طلبی به حیات «نظام» تداوم می‌بخشد.

آنچه ژیژک در کتاب «دفاع از آرمان‌های از دست‌رفته» می‌گوید، دفاع از «لحظات ترقی‌خواهانه»ای است که در تجربیات ویرانگر و خونبار و جنایت‌های استالینیسم وجود دارد. دفاع از «لحظات انقلابی»ی است که در به‌کارگیری «خشونت آزادی‌بخش» وجود دارد. آنچه برای ژیژک در تجربیات استالین، مائو و پول پوت مهم است، قتل‌عام میلیون‌ها انسانی نیست که جان خود را در ترورهای سیاسی استالین، مائو و پول پوت از دست دادند. این همه قتل‌عام و کشتار مهم نیست، بلکه این‌ها «لحظات انقلابی»ای هستند که رؤیای دگرگونی و بازسازی دوباره‌ی جهان را به ارمغان می‌آورند. ژیژک جنایات استالین را تقبیح می‌کند، اما همزمان اعمال او را به‌عنوان سیاستی رادیکال به تصویر می‌کشد که دربردارنده‌ی نیروی عظیم تغییر و دگرگونی است و گامی به‌پیش به‌شمار می‌رود. «انقلاب فرهنگی» مائو را نیز که موجب مرگ هزاران انسان بی‌گناه شد و در بیشتر زمینه‌ها پیامدهایی ویرانگر برای اقتصاد این سرزمین در طی چندین نسل داشت، از نظر ژیژک «آغازی ساده» برای اندیشیدن به «آرمان‌شهر سیاسی» و بدیل است.

به‌طورخلاصه همان‌طور که آمد، آنچه کتاب ژیژک از آن حمایت می‌کند «کمونیسم دادپرور» است که بدون خشونت انقلابی ظهور آن ناممکن است. درهمان‌حال نیز عاملان و فاعلان آن، جامعه یا مردم و حتی خود پرولتاریا هم نیست، چراکه همه‌ی اینها به‌دست سرمایه‌داری آگاهی و عقلانیت خود را از دست داده‌اند. آنچه این نوع کمونیسم دادپرور را متحقق خواهد کرد گروهی رهبر شبیه استالین، مائو، پول پوت، هیتلر و تاچر هستند که شجاعند و در اتخاذ تصمیم مردد نیستند.

ژیژک در کتاب «در دفاع از آرمان‌های از دست‌رفته» برای نشان دادن ضرورت و اهمیت عمل انقلابی در دنیای معاصر، از یک فیلم هالیودی مثال می‌آورد. اندیشه و عمل قهرمان فیلم را به‌عنوان عملی انقلابی و خود قهرمان نیز را به‌عنوان نمونه‌ای از سوژه‌ی انقلابی، یا به‌عنوان نمونه‌ای از روحیه و عقلانیت و ضرورت انقلابی نشان می‌دهد که دنیای کنونی به‌شدت به آن نیازمند است. در این تصویر فرد انقلابی قبل از هر چیز نسبت به تفکرات و نظریات و رضایت خویش وفادار است، نه نسبت به انتظارات و نگرش اخلاقی بیرونی که «دیگری»، جامعه و ارزش‌های عمومی و .... اصول آن را بنیان می‌نهند. این فیلم **مظنونین همیشگی**[1] است. قهرمان فیلم، کایزر شوزه نام دارد. در این فیلم هنگامی‌که قهرمان به خانه برمی‌گردد، متوجه می‌شود که زن و فرزند او توسط یک باند مافیایی به گروگان گرفته شده‌اند و رئیس این باند به‌واسطه‌ی گروگان گرفتن خانواده‌ی او می‌خواهد زیر فشارش بگذارد. اولین اقدام قهرمان فیلم برای فرار از فشار این باند این است که خودش زن و فرزندش را به‌قتل می‌رساند، سپس به مبارزه با این باند می‌پردازد (ص ۱۷۰ـ۱۷۱) ژیژک این عمل کایزر شوزه را به‌عنوان عملی انقلابی به تصویر می‌کشد و آن را نمونه‌ی التزام واقعی انسان نسبت به خود و نسبت به تصمیماتش می‌شمارد. قهرمان فیلم نقش قربانی را به خانواده‌ی خود می‌بخشد و زن و فرزندش را به‌قتل می‌رساند، تنها به این دلیل که هیچ دلیلی برای پشیمان شدن از مبارزه با باند مافیایی وجود نداشته و مانعی سد راه او نشود. اما ساختن «مسئله» با همین جرم آغاز می‌شود. بعد از کشتن زن و فرزند و آزاد کردن خود از زیر فشار باند مافیایی، پایبندی به انتخاب شخصی

---

1. *The Usual Suspects*

خود، پایبندی به این «مسئله» به «التزام مطلق» تبدیل می‌شود، و «مسئله»ی انتقام از دشمنان نیز به تنها بهانه‌ی زنده ماندن او تبدیل می‌شود و تنها ندایی می‌شود که وجدان او به آن گوش می‌سپارد. از همین‌رو وجود قهرمان فیلم با این «مسئله» کاملاً یکی می‌شود و پایبندی او نسبت به این «مسئله» تبدیل به «التزامی مطلق» می‌شود، بدون اینکه در نظر داشته باشد که بهای این التزام کشتن زن و فرزندش، کشتن افراد دیگر، و دست آخر تغییر شخصیتش به فردی قاتل است.

به باور ژیژک آنچه در جامعه‌ی سرمایه‌داری کنونی به آن نیاز داریم، احیای همین «روحیه‌ی انقلابی» و همین نوع از «التزام» است که قهرمان فیلم به ما می‌آموزد. التزامی که باکی از این نداشته باشد که برای نابودی «نظام» لازم است موجی از خون به راه بیاندازد. لازم است که تمامی کسانی که به مبارزه با نظام برمی‌خیزند روحیه، تفکر، دیدگاه و وجدان قهرمان فیلم را الگوی خود قرار دهند. ژیژک از آن رو به جست‌وجوی این نوع روحیه‌ی انقلابی می‌پردازد که تمامی انقلاب‌های تاریخی معاصر و مبارزه‌ها و جنبش‌های اخیر نتوانسته‌اند به سرمایه‌داری و سیستم سیاسی لیبرالیسم پایان ببخشند. آنچه که دنیای امروز به آن نیازمند است روحیه‌ی انقلابی نظیر روحیات قهرمان فیلم و احیای التزام به مسائل به همان شیوه‌ی کایزر شوزه است.

ژیژک در کتاب مذکور، به‌منظور بخشیدن عمق فلسفی و تئوریک به رفتار قهرمان فیلم، مفهوم اخلاق در معنای «مورال»[1] را از مفهوم اخلاق در معنای «اتیک»[2] جدا می‌کند. مورال اشاره به معانی و ارزش‌های عمومی و جمعی اخلاق دارد. معنایی از اخلاق که جامعه، نظام و ارزش‌های والا آن را در انسان به‌وجود می‌آورند و انتظار دارند که انسان بر طبق قوانین و ارزش‌های آنها رفتار نماید. اما هر «اتیک»ی اشاره به ویژگی‌های فردی انسان به‌عنوان یک فرد می‌کند. هر آنچه انسان به‌عنوان یک فرد به آن‌ها ایمان دارد و آن‌ها را مهم می‌شمارد. اگر مورال ابزاری جهت هماهنگی انسان با جامعه باشد و تبدیل کردن او به بخشی از یک کل و عموم باشد، «اتیک» در این معنی، وسیله‌ی وفاداری انسان نسبت به خود است. «اتیک» در این معنی صداقت انسان نسبت به خود و آرزوهایش است. (ص ۲۲۳ـ۲۲۴)

آنچه ژیژک در پس این تمایز خواستار آن است وفاداری نسبت به اتیک در مقابل

---

1. Morality
2. Ethics

مورال اســت. گوش ســپردن به آرزوهای فردی و مخالفت با خواسته‌های «برادر بزرگ»های اجتماع و اخلاق به‌عنوان نظام مورالی. انســان پس از تمایز قائل شدن میان اتیک و مورال، قبل از هرچیز درمقابل خود و انتخاب‌هایش مسئول است، نه در برابر انتظاراتی که اخلاق والا و جامعه از فرد دارند. انسان پس از این تمایز دیگر نمی‌تواند شکســت‌های خود و نتیجه‌ی انتخاب‌هایــش را به گردن اخلاق جمعی و جامعه بیندازد. در اینجا انســان در برابر خود و در قبال اعمالش مســئول است. آنچه برای من مهم اســت تمایز میان اتیک و مورال نیســت، چراکه این نوع تمایز در رویکرد بیشتر فلاسفه‌ی اخلاق مشهود است. آنچه برای من حائز اهمیت است این اســت که ژیژک چه نتیجه‌ای از وفارای فرد نســبت به خویشتن، آرزوهایش، تصمیماتش، وابستگی‌ها و التزامات خود می‌گیرد؛ به‌ویژه در رابطه با عمل انقلابی و پناه بردن به عمل خشونت‌آمیز انقلابی.

در اندیشــه‌ی ژیژک تغییر رادیــکال احتیاج به «تفکر رادیــکال» دارد و عمل انقلابی رادیکال نیز به‌وجود شــخصیتی نظیر قهرمان فیلم مظنونین همیشــگی نیاز دارد. همان‌گونه که قهرمان فیلم به‌دســت خود خانواده‌ی خود را به قتل می‌رساند تا مانعی بر سر راهش باقی نماند و از تصمیم خود پشیمان نشود، به‌همین‌گونه نیز وجود نسلی از انقلابیون لازم است که در دنیای معاصر به چنین اعمال انقلابی‌ای دســت بزنند. ژیژک معتقد است ســرمایه‌داری فرایندهای کاذبی را به‌وجود آورده است که این احساس را در انسان‌ها به‌وجود می‌آورند که آنها گمان کنند می‌توانند در مقابل نظام بایســتند، بدون اینکه به تغییر اساسی آن بیندیشند. در دیدگاه ژیژک به‌عنوان مثال ســرمایه‌داری، نظام دموکراســی، دفاع از پلورالیسم سیاسی، گفتمان حقوق بشر، دفاع از آزادی سیاسی و حقوق سیاسی و جریان‌های فکری دیگری از این دست را به راه انداخته است. اما در نظر ژیژک همه‌ی اینها دروغِ «نظام» هستند و بخشی از استراتژی بقا و جاودانه کردن سرمایه‌داری به‌عنوان تنها «نظام». همه‌ی اینها بخشی از بازی «نظام» بوده و چیزی نیستند که اشاره به «خارج از نظام» داشته باشند. به‌همین‌خاطر چپ‌گرایان برای اینکه بتوانند در مقابل سرمایه‌داری بایستند، برای اینکه تبدیل به موجودی بیرون از «نظام» بشــوند و در دنیا تغییری اساســی ایجاد کنند، لازم است همچون قهرمان فیلم **مظنونین همیشگی** از همه‌ی دستاوردها و کارکردهایی که حاصل پیشــرفت‌های دو قرن اخیر است دست بردارند. به بیان

دیگـــر، بایـــد تمامی آنچه را جهان مـــدرن، یا به تعبیر ژیژک، دنیای ســـرمایه‌داری به‌وجود آورده است تا انسان به‌عنوان موجودی دارای حق و مالک آزادی و آزادی اراده زندگـــی کند را در درون خود نابـــود نمایند. همان‌گونه که قهرمان فیلم زن و فرزند خود را در مبارزه با مافیا قربانی می‌کند به همان شیوه نیز لازم است نیروهای چپ و انســـان‌هایِ انقلابی نتایج و دســـتاوردهای چند قرن اخیر را قربانی کنند و ترس از دســـت دادن و باختن آنها را نداشـــته باشند، تا بتوانند نبردی سرتاسری در برابر کاپیتالیســـم به راه بیاندازد. ژیژک معترف است که این درخواستْ درخواستی غیرانسانی است، اما همزمان بر این نکته تأکید می‌کند که این نگرش و درخواست در وضعیت «آزادی مطلق» به‌وجود خواهد آمد (همان، ص ۱۷۱). کسی که چنین نگرشی داشته باشد، خود را از تمامی فشارهای سرمایه‌داری و نظام آزاد کرده است و مصمم به نبرد مرگ و زندگی در برابر «نظام» و «سرمایه‌داری» است. قهرمان فیلم از طریق به قتل رســـاندن خانواده‌اش خود را برای انجام هر آنچه که بخواهد آزاد کرده است. روح خود را از تمامی موانع و بازدارنده‌ها رها کرده و تبدیل به انسانی شـــده اســـت که می‌تواند هر آنچه را که به‌خاطرش خطور می‌کند انجام دهد و هر آنچه را که می‌خواهد و از هر طریقی که می‌خواهد، به مرحله‌ی عمل در بیاورد. این فرد «مسئله‌ای» را در زندگی خود ایجاد کرده است و همان‌گونه که ژیژک می‌گوید: «با این مسئله طلسم می‌شود» (ص ۱۷۱) طلسم شدنی که تا مرحله‌ی قربانی نمودن خود ادامه خواهد داشت، تا مرحله‌ای که آن فرد باکی از این ندارد که زندگی خود را قربانی کند و آماده باشد در این راه بمیرد و شهید راه این مسئله شود.

روشـــن اســـت که ژیژک در اینجا بدون اینکه پیرو نیروهای اســـلام سیاسی و جهادگرایان اســـلامی باشد، از اندیشه‌ی اخلاق شهادت و آمادگی برای جان‌فدایی دفاع کرده اســـت. او ما را به دنیایی می‌برد که ســـرزمین مـــا از اواخر دهه‌ی هفتاد تاکنون غرق در آن اســـت. مشـــکل ژیژک با ســـرمایه‌داری و لیبرال دموکراسی به اندازه‌ای است که باکی از این ندارد که از هر طریق به‌دنبال راهی برای مبارزه با آن باشـــد. ژیژک حتی از طریق تحقق شیوه‌های حکومتی توتالیتار استالینی و هیتلری و حتی در نظام فکری و حکومتی کســـانی مانند پول پوت و مائو تســـه تونگ نیز به‌دنبال یافتن این راهکار اســـت. علاوه‌براین، قهرمانی کـــه ژیژک به‌عنوان الگوی تفکر خود درمورد روحیه‌ی انقلابی از او یاد می‌کند کســـی نیســـت جز انسانی که

زندگی خود را تسلیم «مسئله»ای کرده است و آماده است در راه این مسئله هم خود کشته شود و هم جان هر آن کسی را که مانعی بر سر راه این مسئله است بگیرد. به اعتقاد من آنچه ژیژک از ما می‌خواهد و آن را به‌عنوان عمل انقلابی و التزام کامل تئوریزه می‌کند، همان روحیه‌ای است که در سرزمین ما از زمان سید قطب تاکنون بیشتر گروه‌ها خواستار آن هستند. گروه «تکفیر و الهجره»ی دهه‌های هشتاد و «جندالاسلام» سال ۲۰۰۰ و «داعش» امروزی این رویکرد را متحقق و درونی کرده‌اند.

در نظر ژیژک استالین، هیتلر، مائو نمونه‌ی انسان‌هایی هستند که مانند قهرمان فیلم از راه گوش‌سپاری به اتیک فردی خود عمل کرده‌اند و به مورال جمعی وقعی ننهاده‌اند. اگر بخواهیم می‌توانیم این فهرست ژیژکی را طولانی‌تر کنیم و کسانی مانند: بن‌لادن، ایمن ظواهری و زرقاوی را نیز به آن اضافه کنیم. افراد اخیر نمونه‌ی قهرمانان وابسته و هماهنگ با «مسئله»های شخصی خود هستند. هر آنچه را درست دانسته‌اند، انجام داده‌اند؛ با خود و آرزوهایشان صادق بوده‌اند، بدون اینکه تردیدی به دل راه دهند تصمیم گرفته‌اند و به آن عمل کرده‌اند و نتیجه‌ی کارهایشان موجب پشیمانی آنها نشده است. اخلاق فردی آنها با اخلاق جمعی اطرافشان کاملاً متضاد است. به مانند قهرمان فیلم **مظنونین همیشگی** دست از همه‌چیز شسته و خشونت را وسیله‌ی اصلی تغییر دنیا قرار داده‌اند. با نگاه از موقعیت استالین، مائو، هیتلر، بن‌لادن و زرقاوی ممکن است اخلاق عمومی جامعه به‌عنوان «مورال» مانعی در برابر انجام آن همه کشتار و غارت و ویرانگری‌ای به نظر آید که آنها انجام دادند. درحالی‌که ژیژک معتقد است «اتیک» فردی این افراد دربرگیرنده‌ی روحیه‌ی انقلابی است و لازم است که امروزه این روحیه را احیا کنیم. شایسته است چیزی از این اتیک برای تغییر رادیکال جهان بیاموزیم.

در اندیشه‌ی ژیژک، کمونیسم پروژه‌ای اجتماعی ـ تاریخی نیست؛ محتوا و قالب عینی‌ای ندارد، سوژه‌ی تاریخی مشخصی ندارد که مشغول اجرایی کردن آن باشد. کمونیسم برساخته‌ای نظری و ذهنی است. به بیان دیگر کمونیسم از دیدگاه ژیژک پروژه‌ای تطبیقی است؛ یعنی تجربی نیست. مدلی از جامعه‌ی اقتصادی و انتظام قدرت‌ها نیست، بلکه اندیشه‌ای نظری است. کمونیسم بیشتر یک شعار است تا اینکه طرحی برای متحقق شدن باشد. آن اندازه که اشاره‌ای کلی و مبهم

و انتزاعی به یک ایده‌آل نظری است، به‌همان اندازه بدیلی مؤثر برای جهان کنونی نیست. ژیژک هزاران صفحه مطلب درمورد انتقاد از سرمایه‌داری و انتقاد از لیبرال دموکراسی نوشته است؛ در چند کتاب نیز به کمونیسم به‌عنوان آلترناتیوی برای سرمایه‌داری پرداخته است، اما در هیچ‌کجا به خود زحمت نداده است تا درمورد چنین بدیلی کمترین آگاهی به ما دهد؛ فرم‌های کلی آن را مشخص کند و گامی به‌سوی فراتر رفتن از دیدگاه نظری و ذهنی بردارد. اما بااین‌حال ژیژک باکی از این ندارد که از انسان انقلابی و پایبند بخواهد تا در راه رسیدن به این بدیل نظری سرمایه‌داری هم به خشونت آزادی‌بخش پناه برد و هم التزامات محکم خود را تا سرحد مرگ پیش برد.

ژیژک که چنین خواسته‌ای را مطرح می‌کند هرگز به‌وضوح به ما نمی‌گوید که در راه چه دنیایی جان خود را هدیه کنیم و این خشونت آزادی‌بخش در پایان چه نوع جامعه‌ی کمونیستی به ما عرضه خواهد کرد؟ او روشن نمی‌کند که دستاورد این جامعه‌ی کمونیستی چه می‌تواند باشد؟ به ما نمی‌گوید که چه نوع نظام اقتصادی در این جامعه حاکم خواهد بود؟ سیستم اصلی حکومتی چه نوع سیستمی ممکن است باشد؟ حکومت و قدرت در چنین جامعه‌ای چه شکلی خواهد داشت...؟ ژیژک نه تنها درمورد این مسائل اساسی به خواننده آگاهی نمی‌دهد، بلکه انتقاد اصلی او از مارکس نیز این است که او به بررسی این مسائل پرداخته و به شیوه‌ای عینی کمونیسم را برای خواننده تحلیل کرده و به آنها نشان داده است که کمونیسم چه نوع پروژه‌ی تاریخی‌ای است. ژیژک سکوت در روشن کردن ماهیت کمونیسم به‌عنوان بدیل سرمایه‌داری را به رادیکال بودن این تفکر ارتباط می‌دهد. ژیژک معتقد است که تفکر برای اینکه رادیکال باشد نباید عینی و مشهود باشد. بخشی از انتقاد او به مارکس این است که مباحث او کمتر نظری، و بیشتر تجربی بوده است؛ مشغول تحلیل وضعیت عینی تاریخی مشخص و نشان دادن مشکلات و معضلات و نیروهای سیاسی اجتماعی دوران مشخصی شده است. ژیژک معتقد است آنچه را مارکس تئوریزه کرده است، امکان‌های واقعی لحظات مشخصی از تاریخ بوده است. همین امر سبب شده است تا مارکس به تئوریزه کردن مفهوم «انقلاب» به‌عنوان مفهومی ذهنی نپردازد، بلکه به آن به‌عنوان «پروژه‌ای تاریخی» و امکانی عینی بپردازد که به دنبال بدیل اقتصادی و نظام

اجتماعی برای جهانی است که درحال‌حاضر وجود دارد. در اندیشه‌ی ژیژک این روح عینی و تجربی مارکس موجب می‌شود که او نتواند روشنفکر رادیکال باشد و به شیوه‌ای رادیکال بیندیشد.

در کتاب ***کمتر از هیچ***[1] ژیژک تا جایی پیش می‌رود که بگوید مارکس مدافع نظام سرمایه‌داری است و نقدهای او از سرمایه‌داری، نقدهایی هستند که به‌جای تغییر دادن آن به ابقا و حفظ آن کمک می‌کند. ژیژک در این کتاب می‌نویسد: «دیدگاه مارکس درمورد جامعه‌ی کمونیستی بخشی از خیال‌پردازی جامعه‌ی سرمایه‌داری است، آنچه مارکس درمورد کمونیسم می‌گوید سناریویی تخیلی است به‌منظور رهایی سرمایه‌داری از ناهماهنگی‌های درونی خود.» (***کمتر از هیچ***، ص ۲۵۷) به بیان دیگر آنچه مارکس به آن کمونیسم می‌گوید و اصول اصلی آن را مشخص می‌کند، در نزد ژیژک غرق شدن در تفکر تجربی و محو اندیشه‌ی رادیکال برای از بین بردن سرمایه‌داری است. از همین رو آنچه مارکس خواستار آن است نه تنها نمی‌تواند سرمایه‌داری را پشت‌سر بگذارد، بلکه در درون خود سرمایه‌داری ماندگار می‌شود. در کتاب مذکور، ژیژک دیدگاه مارکس درمورد کمونیسم را رد می‌کند و از او انتقاد می‌کند که دیدگاهش دیدگاهی واقعی و انقلابی نیست. ژیژک از مارکس انقلابی‌تر و رادیکال‌تر است. اما خود او زحمت این را به خود نمی‌دهد که به مخاطب بگوید جامعه‌ی کمونیستی‌ای که او از آن صحبت می‌کند چگونه جامعه‌ای و چگونه پروژه‌ای است؟ نظام اقتصادی آن چگونه خواهد بود؟ شیوه‌ی حکومتی آن چه نوع شیوه‌ای است؟ پارلمان و تفکیک قوا در آن وجود خواهد داشت و یا نظام تک‌حزبی به رهبری شخصیتی لنینی قدرت را قبضه خواهد کرد؟ رابطه‌ی میان دولت و مردم چگونه خواهد بود؟ دولت چه ساختاری خواهد داشت؟ طبقات اجتماعی جامعه چه بلایی بر سرشان خواهد آمد؟ و ده‌ها پرسش دیگر...

تمامی آنچه را مارکس در کتاب ***سرمایه*** و ***مانیفست*** به آن‌ها می‌پردازد، نه تنها توسط ژیژک بررسی نمی‌شود و اشاره‌ای کوتاه نیز به آن‌ها نمی‌کند، بلکه حتی هر نوع پرداختن به این سؤالات و مسائل اساسی را به‌عنوان انحراف از اندیشه‌ی رادیکال می‌نگرد که غرق در تفکرات تجربی شده است.

---

1. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Slavoj Žižek, Verso Books, 2012.

ژیژک ایــن نوع نگرش تجربی را مــردود می‌شــمارد و نمی‌خواهد درباره‌ی کمونیســتی که لازم اســت مردم خود را در راه او قربانی کنند چیزی بگوید، و یا برخی مســائل کلی درباره‌ی امکان‌های تغییر در درون سیســتم را نشان دهد. وی معتقد اســت چیزی به نام «پایان تضاد»ها در تاریخ وجود ندارد. همیشه در درون هر نظام تاریخیْ حاشیه‌ی تغییر و شیوه‌های مختلف تضاد وجود دارد. اینها موجب می‌شوند که هیچ نظامی به‌صورت بسته و کامل وجود نداشته باشد و در درون خود نیروهــای ضدنظام و خارج از نظام را به‌وجــود بیاورد. وی این دیدگاه را به‌عنوان دیدگاهی دیالکتیکی معرفی می‌کند و آن را از راه تفـسیر هگل به‌دست می‌آورد. در این تفسیر، دیالکتیک مترادف است با رد اصل «پایان تضادها».

دیالتیک به باور ژیژک، در کنار تفـسیر ویژه از هگل، به‌معنای آمادگی همیشگی بــرای تضاد، و انکار اندیشــه‌ی «پایان تضادها» اســت. این به‌معنــای رد نظریاتی اســت که معتقدند پیشــرفت تا جایی پیش خواهد رفت که دیگر هیچ‌گونه تضاد و ناهماهنگی‌ای وجود نخواهد داشــت. ژیژک این نگرش را به‌شدت رد می‌کند و تأکید می‌کند جهان همواره سرشــار از تضادها خواهد بود. بقای تضادها در تاریخ به‌معنای عدم وجود لحظه‌ای اســت که در آن نظام بتواند همه‌چیز را شبیه به خود کند و همه را به کنترل منطق و نظام خود دربیاورد و آنها را به‌گونه‌ای اداره کند که می‌خواهد. به‌این‌ترتیب در درون نظمْ همیشــه نوعی از ناهماهنگی و تضاد وجود دارد که امکان عمل تاریخی متمایز و عمل مبارزه‌جویانه را میســر می‌کند. این نوع نگرش کلی و ذهنی ژیژک نســبت به‌وجود امکان تغییر در نظام، بدیلی است برای نگــرش تاریخی مارکس و هر پروژه‌ی تاریخی دیگر. به این ترتیب این نوع تأکید ســاده‌ی کلی و ذهنی بر این امر که نظام قادر به کنترل تمامی امور نیســت، به مقام تفـسیر وضعیت‌های تاریخی عینی و مشهود ارتقا می‌یابد و در ردیف اندیشه‌ورزی درباره‌ی پروژه‌های تاریخی عینی قرار می‌گیرد.

لازم نیســت که خواننده و یا هر انسان دیگری فیلسوف سیاسی باشد تا بداند این اصل کلــی و ذهنی ژیژک درمورد اینکه نظام نمی‌تواند همه‌چیز را کنترل کند درســت است، و همیشــه حاشــیه‌ای برای «نه» گفتن و طغیان وجود دارد، و لازم نیــست خواننده فیلســوف باشد تا بداند داشــتن تفکر انقلابی و رادیکال، برای به اجرا درآوردن اســتراتژی انقلابــی رادیکال با هدف یافتــن بدیلی برای وضعیت

موجود کافی نیست. این نوع نگرش ذهنی برای صحبت از تغییر نظام و گذار از سرمایه‌داری کافی نیست. این نوع تفکر و تئوریزه کردن انقلاب و دگرگونی فارغ از عاملان و نیروهای اجتماعی، تئوریزه کردن تاریخ است بیرون از هرگونه حقیقت و واقعیت‌های تاریخی. جولان در فضای تئوریکی پوچ و واهی است که نتایج آن از فرضیه‌های آن پوچ‌تر و تهی‌تر خواهد بود. در این نوع نگرشْ نفرت از تجربه‌گرایی، تنها ناشی از این نیست که آن را مانعی در برابر این نوع تئوری‌ها و این نوع تصویرسازی کلی و ذهنی و ساده و غیرتاریخی برای جهان می‌داند، بلکه ناشی از آن است که هر بازگشتی به تاریخ، به وضعیت‌های عینی، جست‌وجوی وجود یا عدم‌وجود عاملان اجتماعی، همواره نادرست بودن تفاسیر و تصاویری را اثبات خواهد کرد که بر اساس چنین نظریه‌پردازی‌های ذهنی‌ای شکل گرفته‌اند. آنچه تبدیل به گورستانی برای این تصاویر کلی می‌شود وضعیت‌های عینی تاریخی است که بازنمای هیچ‌چیزی از این تصاویر کلی در وجود و واقعیت تاریخی خود نیست. به بیان دیگر، تجربه‌گرایی و جست‌وجوی وضعیت‌های عینی تاریخی و جست‌وجوی نیروهای دگرگونی‌طلب واقعی، به جای نظریات کلی و ذهنی ـ نظیر این نظریه‌ی ژیژکی که نظام نمی‌تواند همه‌چیز را به کنترل دربیاورد و حاشیه‌های خواستار دگرگونی باقی خواهند ماند ـ مانع از تئوریزه کردن تاریخ خارج از واقعیات تاریخی هستند، مانع از خلاصه کردن پروژه‌ی انقلاب و یافتن بدیل برای برخی مفاهیم و سخنان کلی، ساده و ذهنی هستند که صرفاً می‌گویند نظام نمی‌تواند همه‌چیز را به کنترل دربیاورد.

ژیژک همان‌گونه که از کمونیسم استفاده ابزاری می‌کند، یعنی این مفهوم را از نتایج تاریخی آن تهی می‌کند، به همان شیوه هم با مفهوم پرولتاریا برخورد می‌کند. ژیژک به‌هیچ‌وجه این را پنهان نمی‌کند که می‌خواهد در جهان کنونی به دفاع از «دیکتاتوری پرولتاریا» بپردازد و معتقد است پرولتاریا به‌عنوان نیرویی انقلابی برای جهان کنونی ضروری است. از این رو ژیژک بر این نکته تأکید می‌کند که دنیای کنونی ما را ناچار می‌کند که نه تنها «به مفهوم پرولتاریا پناه ببریم» بلکه «به‌گونه‌ای آن را رادیکال کنیم که حتی مارکس در رؤیای خود نیز چنین چیزی را تصور نمی‌کرد.» لازم است «پرولتاریا را تبدیل به مقوله‌ی وجودی کنیم.» (همان، ص ۱۴۱)

اما باز هم در اینجا سؤال ژیژک این نیست که آیا پرولتاریا امروزه نیرویی

انقلابی هست یا نه؟ آیا نیرویی است که می‌تواند دنیای دیگری به‌وجود بیاورد و سرمایه‌داری را از بین ببرد؟ و به‌طورخلاصه، پرولتاریا به‌صورت تجربی و واقعی به چه نیرویی تبدیل شــده است؟ چه نیروی انقلابی واقعی را در اختیار دارد؟ آیا به‌راســتی سوژه‌ای تاریخی اســت؟ هیچ‌یک از این پرسش‌ها سؤال ژیژک نیستند؛ در نظر او پرولتاریا نیرویی تاریخی نیســت، بلکه مفهومی نظری اســت. بنابراین لازم نیســت میان پروژه‌های تغییر با ســوژه‌ی تاریخی عینی ارتباطی برقرار کنیم، بلکه لازم اســت مفهوم پرولتاریا را به‌عنوان برساخته‌ای نظری، رادیکال کنیم. در حقیقت، برای ژیژک مســئله‌ی بنیادین، مسئله‌ی تغییر جهان نیست؛ مسئله‌ی گذار از ســرمایه‌داری نیســت؛ وجود پروژه‌ی اجتماعی-سیاسیِ مشخص و عینی برای دگرگونی نیســت که بخواهیم متحققش کنیم، بلکه مســئله برای او طرح‌ریزی و ســاختن نظریه‌ای رادیکال است که توهم تغییر دنیا را به خوانندگان القا کند و به آنها نشــان دهد که هنوز «تفکر رادیکال» وجــود دارد و به حیاتش ادامه می‌دهد. آنچه در ساختن این توهم مهم است، پیوند میان تفکر و واقعیت نیست. همچنین مهم نیســت که تفکر چه اندازه درســت است. مهم نیســت چه اندازه می‌تواند به واقعیت بپیوندد، یا چه رابطه‌ای با تاریخ دارد، یا از کدام نیروی عینی قادر به تغییر صحبت می‌کند. آنچه برای او مهم است این است که بتواند آن را به‌عنوان تفکری درست و حقیقی نشــان دهد و خود را به‌عنوان تنها متفکر رادیکال و نظریه‌پرداز انقلابی بــه نمایش بگذارد: حتی اگر مرزهای تأثیرگــذاری او نتواند از ذهن یک مخاطب ساده و غیرمؤثر فراتر رود.

به‌طورخلاصه آنچه ژیژک درباره‌ی، پرولتاریا و کمونیســم می‌گوید به چیزی که در تاریخ و جهان وجود داشــته باشــند دلالت ندارد. نه اولی سوژه‌ای تاریخی اســت و نه دومی پروژه‌ای تاریخی. از این رو دیدگاه ژیژک کاملاً مخالف دیدگاه مارکس است که هر دو را به‌عنوان دو امکان و دو نیروی اصلی جهان مدرن می‌دید. همان‌گونه که اشاره کردم، در اندیشه‌ی ژیژک کمونیسم وضعیت تاریخی مشخص و پروژه‌ی سیاســی اجتماعی عینی نیســت، آن‌گونه کــه در تفکر مارکس حضور داشــت؛ بلکه یک امکان نظری، فرضی و مفهومی اســت که نمی‌توان ماهیت آن را مشــخص کرد. کمونیسم نزد وی بر دیدگاهی ذهنی و نوعی زبان خاص نظری دلالت دارد. وظیفه‌ی اینها نیز این اســت که ســوژه‌ی اجتماعی رادیکال و انقلابی

بیافرینند و به‌عنوان نیرویی برای طغیان وجود داشته باشند و عمل نمایند. کمونیسم در اینجا پروژه نیست، بلکه نوعی نیروی ناپیدا و ذهنی است. شبحی است که وظیفه‌ی آفریدن وضعیت انقلابی را به‌عهده دارد، بدون اینکه خود دارای ماهیت تاریخی مشخصی باشد. حال سؤال اساسی این است: آیا کمونیسم با این ماهیت ذهنی و غیرمشخص می‌تواند تبدیل به نیرویی برای تغییر بنیادین باشد؟ نیرویی برای گذار از سرمایه‌داری؟ اما اینها پرسش‌های ژیژک نیستند.

پرولتاریا نیز شبیه کمونیسم در نظریات ژیژک مفهومی ذهنی است؛ برساخته‌ای نظری است نه سوژه‌ای تاریخی و عینی. در بهترین حالت پرولتاریا در اندیشه‌ی وی تصویر نظری فرضیِ سوژه‌ای است که لازم است در مرحله‌ی نظری طغیانگر باشد، بدون اینکه این سوژه‌ی انقلابیِ نظری دلالت به‌وجود سوژه‌ی انقلابی تجربی در تاریخ داشته باشد؛ و یا دست‌کم رابطه‌ای با این موجودیت انقلابی تاریخی داشته باشد. پرولتاریا نزد وی به نیرویی نامشخص و ذهنی دلالت دارد. شبحی تغییردهنده است. برساخته‌ای نظری است و نه سوژه‌ای تاریخی، اجتماعی و سیاسی واقعی. اما همان‌گونه که گفتم ژیژک باکی ندارد که این شبح انقلابی و این برساخته‌ی نظری را با روح شهادت و خشونت رهایی‌بخش پیوند دهد.

در اینجا سؤال این است که آیا خشونتی که ژیژک از آن صحبت می‌کند، خشونتی تاریخی و واقعی است و یا به مانند تلقی او از پرولتاریا و کمونیسم، نیرویی ذهنی و رهایی‌بخش است، تفکری انقلابی و حتی مقدس است، نه خشونتی عینی که بخشی از پروژه‌ی اجتماعی و تاریخی باشد؟ برای ژیژک اهمیتی ندارد که به واقعیت پیوستن و تاریخی شدن این نوع خشونت چه ویرانی‌ای می‌تواند در پی داشته باشد، چه اندازه قربانی خواهد گرفت، چه فاجعه‌ی انسانی را به راه خواهد انداخت. آنچه برای او اهمیت دارد، وجود خشونت به‌عنوان تفکر رهایی‌بخش و به‌عنوان نیرویی مقدس جهت تغییر است.

«خشونت انقلابی» برای مارکس و لنین، خشونتی بود در جهت تحقق پروژه‌ای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، یعنی کمونیسم بدیلی مشخص و عینی برای سرمایه‌داری بود، اما برای ژیژک این نوع خشونتْ بخشی از دنیای ذهنی است که در آن هم کمونیسم و هم پرولتاریا و هم خشونت، امور و مفاهیمی هستند بیرون از تاریخ و خارج از عینیتی که انسان در آن حضور دارد.

ژیژک و سید قطب

در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم در جهان اسلام کمتر نویسنده‌ای بود که به اندازه‌ی سید قطب رادیکال باشد و به اندازه‌ی او بذر افراط‌گرایی را افشانده باشد. وی نمونه‌ی بارز و برجسته‌ی تفکر رادیکال و نقد افراطی در جامعه‌ی اسلامی است. تفکر و نقدی که در ادبیات سیاسی به «اسلام انقلابی» مشهور است. آنچه وی را از دیگر نویسندگان اسلامی متمایز می‌کند تبدیل اسلام از دین به یک ایدئولوژی انقلابی است؛ تغییری برای رسیدن به نوعی از نقد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی که نکته‌ی اصلی و مرکزی آن ساختن دنیایی است کاملاً جدید و کاملاً متمایز با دنیایی که وجود دارد. به باور من شباهت فراوان و چندجانبه‌ای میان تفکر سید قطب و اسلاوی ژیژک وجود دارد؛ دست‌کم از نظر تفکرات سیاسی و اجتماعی و از نظر رادیکال بودن در برابر دنیای معاصر و مکانیسم‌هایی که برای تغییر جهان لازم‌اند. از این نظر ژیژکْ همان سید قطب برای اندیشه‌ی مارکسیستی و چپ معاصر است؛ همان‌گونه که سید قطب نیز ژیژکِ تفکرات اسلامی نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم بود. بدون شک تفاوت‌های عمیقی نیز وجود دارد که سید قطب را به‌عنوان اسلام‌گرای تندرو از ژیژک به‌عنوان مارکسیست افراطی جدا می‌کند، اما این تفاوت موضوع مقاله‌ی حاضر نیست. آنچه من در اینجا می‌خواهم درباره‌ی آن صحبت کنم، شباهت‌هایی است که اسلام تندرو سید قطبی را با چپ افراطی ژیژکی پیوند می‌دهد.

سید قطب، نویسنده‌ای رادیکال

خواننده‌ی آثار سید قطب می‌تواند سه مرحله را در تفکرات او تشخیص دهد. مرحله‌ی اول و دوم که مرحله‌ی غیررادیکال اندیشه‌ی او هستند، مرحله‌ی سوم که مرحله‌ی رادیکال شدن سید قطب است. در مرحله‌ی رادیکال بودن، سید قطب از بسیاری جهات شبیه ژیژک است. او نیز جهان را با همان منطق و استدلالی تقسیم‌بندی می‌کند که ژیژک می‌کند؛ همان دیدگاه را درمورد عمل انقلابی و نخبه‌ی انقلابی دارد؛ نگرش وی درمورد خشونت مقدس و غیرمقدس همان نگرش ژیژک است؛ درمورد پروسه‌ی تغییر، همان دیدگاه و نظری را دارد که ژیژک درمورد التزام داشتن سیاسی و آمادگی تا مرحله‌ی مردن در راه این «مسئله» دارد؛ درمورد حمله به

دولت و در دست گرفتن قدرت سیاسی نیز با نظریات ژیژک هماهنگ است: یعنی با به‌کارگیری قدرت دولت و با تغییرات از بالا به پایین توسط دولت. در بیشتر موارد مرحله‌ی رادیکال تفکر سیاسی سید قطب قابل مقایسه با مرحله‌ی لنینیستی در تفکر سیاسی ژیژک است.

مرحله‌ی نخست تفکر سید قطب، مرحله‌ی سفر کردن از یک روستای کوچک در منطقه‌ی السیوط در جنوب مصر به قاهره و آغاز آموزش در شهر است. در این مرحله سید قطب با نخبه‌های علم و دانش مصر آشنایی نزدیک پیدا می‌کند و به‌طور مستقیم تحت‌تأثیر «عباس محمود عقاد» قرار می‌گیرد که در انگلیس مدرک دکترایش را گرفته بود و مشغول فعالیت‌های روشنفکری بود. این مرحله را مرحله‌ی لیبرال و سکولار بودن سید قطب می‌دانند. مرحله‌ی دوم، با نوشتن کتاب «اسلام و عدالت اجتماعی» در سال ۱۹۴۸ آغاز می‌شود که در آن تحت‌تأثیر مارکسیسم، اسلام را به‌عنوان دینی با نزدیکی بسیار به سوسیالیسم تفسیر می‌کند. مرحله‌ی سوم نیز مرحله‌ی بازداشت و زندانی شدن وی از سوی دولت جمال عبدالناصر در سال‌های ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۴ و بعد هم با آزدی او دستگیری مجدد وی و در پایان نیز اعدام او است. در این مرحله سید قطب کتاب «نشانه‌های راه» (*معالم فی الطریق*) را می‌نویسد که یکی از کتاب‌های افراط‌گرایانه‌ی نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم است. کتابی که در دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن بیستم تبدیل به کتاب مقدس نیروهای تندرو و رادیکال اسلامی شد و بعدها هم بن‌لادن‌ها، زهراوی‌ها و زرقاوی‌ها و دیگران به او رجوع کردند. این مرحله‌ی رادیکال تفکر سید قطب از بسیاری جهات شایسته‌ی مقایسه با تفکرات رادیکالی اسلاوی ژیژک است؛ به‌ویژه از نظر سیر تاریخی منطقه‌ی ما که غرق در تفکر و تصورات رادیکال مختلف است.

از سید قطب تا ژیژک

در پاراگراف نخست کتاب *معالم فی الطریق* سید قطب این تصویر کلی را از جهان معاصر ارائه می‌کند: «انسانیت در معرض نابودی کامل قرار گرفته است... نه به‌دلیل تهدیدی که بر سرش سایه افکنده است [منظور سید قطب سلاح‌های اتمی است] چراکه این تهدید نشانه‌ی وجود بیماری است، نه خود بیماری؛ بلکه به‌دلیل بی‌ارزش شدن و تهی‌شدن جهان از ارزش‌ها، ارزش‌هایی که باید زندگی انسانی و

انسانیت در سایه‌ی آنها به رشد برسد، و پیشرفت سالم داشته باشد... این وضعیت در دنیای غرب کاملاً آشکار است، غربی که هیچ‌گونه ارزشی برایش باقی‌نمانده تا به بشریت عرضه کند. نه فقط این، بلکه حتی هیچ ارزشی برایش نمانده تا به خود ببخشد و بتواند وجدان خود را به‌گونه‌ای راضی کند و به خود بقبولاند که هنوز دارای حقوقی است. این درحالی‌است که دموکراسی در غرب به نقطه‌ای رسیده است که بی‌ارزش و تهی شدن آن نزدیک است.»

این تفکر سید قطب درمورد غرب و نظام دموکراسی غربی و ارزش‌های آن بسیار شبیه به دیدگاه ژیژک درمورد لیبرال دموکراسی و ارزش‌های حاکم بر نظام سرمایه‌داری است. اگر سید قطب این وضعیت را وضعیت اقتدار «جاهلیت» می‌نامد، ژیژک آن را وضعیت اقتدار «سرمایه‌داری» می‌داند. سید قطب جاهلیت را نظامی جهانی می‌داند. وضعیتی که تمام جهان را دربرگرفته است، حتی جوامع اسلامی را. ژیژک نیز بر این باور است که سرمایه‌داری نظامی جهانی است که در تمامی نقاط جهان برقرار است و مشکلات آن تمام جهان را دربرگرفته است. همان‌گونه که برای سید قطب تمایزی میان بخش‌های مختلف جاهلیت جهانی در نقاط مختلف جهان وجود ندارد، برای ژیژک نیز تمایزی میان سرمایه‌داری جهانی در هیچ جای جهان وجود ندارد. سید قطب راهکار را در نابودی کامل نظام جاهلیت و ساختن نظامی دیگر بر ویرانه‌های آن می‌داند. سید قطب معتقد است که نظام جاهلیت قابل‌تغییر نیست و هرگونه اصلاح در آن به منزله‌ی نوعی تمدید و تعمیر آن است، ژیژک نیز درمورد تغییر و اصلاح قدم‌به‌قدم نظام سرمایه‌داری همین نظر را دارد.

اما ابزارهای تغییر و دگرگونی این نظام جاهلیت جهانی چیست؟ پاسخ سید قطب به این سؤال، پاسخی لنینیستی است. نخست: تولید نخبه‌های رادیکال «پیشرو» که خود را از تفکر، عمل و رفتار جامعه‌ی جاهلی دور کنند و تفکر و عملی جایگزین و مخالف با جهان جاهلی را گسترش دهند. سید قطب این نخبه‌های جدید را «صحابه‌ی جدید» می‌نامد. به باور ژیژک نیز لازم است نخبه‌های انقلابی با عزم و اراده‌ای که واجد تفکر رادیکال و نقادانه هستند وجود داشته باشند که تردیدی برای در پیش‌گرفتن هر طریقی در مخالفت با نظام سرمایه‌داری به‌عنوان نظامی فراگیر نداشته باشند. وسیله‌ی اصلی ایستادگی در برابر جاهلیت مدرن برای

سـید قطب، «خشونت انقلابی» است و این خشونت باید تصرف دولت را در نظر داشته باشد تا قدرت سیاسی را دردست گیرد. برای ژیژک نیز ابزار دگرگونی سرمایه‌داری «خشونت رهایی‌بخش» است و نخبه‌های انقلابی نیز باید به‌منظور قبضه‌ی قدرت دولت فعالیت کنند. (همان ایده‌ی تاچر چپ‌گرا)

می‌توان اشتراکات فکری زیادی میان این دو نویسنده‌ی رادیکال یافت، اما آنچه من می‌خواهم به آن اشاره کنم نتایج رادیکالیسم است. سؤال من این است که تفکر رادیکال سید قطب چه نتیجه‌ای در خاورمیانه و جهان اسلام داشت و پیروان او چه چیزی از آن فراگرفتند؟ پاسخ این سؤال برای همگان کاملاً آشکار است، «داعش» نمونه‌ی زنده و حاضر این نوع افراط‌گرایی است. سؤال این است که رادیکالیسم ژیژکی در جامعه‌ی ما چه بهره‌ای بیشتر از افراط‌گرایی سید قطبی برای ما خواهد داشت؟ آیا واقعاً می‌تواند چیزی بهتر از آن به بار بیاورد؟ به باور من نتایج این دو نوع افراط‌گرایی تمایز چندانی با هم نخواهند داشت. نتایجی که افراط‌گرایی دینی در این منطقه به‌وجود آورده است با نتایج رادیکالیسم چپِ غیردینی تفاوتی نخواهد داشت. مشکل اساسی منطقه فقدان تفکر و عمل رادیکال نیست، بلکه حاکمیت آن است. جامعه‌ی ما گرفتار دیدگاه و نگرش رادیکال و مطلق‌اندیش است نه رنجور از غیبت آن. ازهمین‌رو آنچه ژیژک به‌عنوان تفکر و برنامه‌ی رادیکال عرضه می‌دارد و خواستار آن است، نه تنها گامی به جلو نیست، بلکه چند گام به عقب است؛ بازگشت به تفکر و دیدگاهی است که نیم‌قرن از ظهور آن می‌گذرد. در آغوش کشیدن مجدد افراط‌گرایی کسانی نظیر سید قطب و ادامه‌ی سیاست‌های آنها در منطقه است، اما این بار در لباس چپ‌گرایی ژیژکی ـ لاکانی.

الگوهای مبارزه

تمایز اساسی میان ژیژک و سید قطب این است که ژیژک ادعایی را پیش می‌کشد و بعد متضاد همان را هم بیان می‌کند، درحالی‌که سید قطب فرصت نیافت با چنین تضادی زندگی کند. (به دلیل اعدام نابه‌هنگامش). بخشی از این تضاد و ناهماهنگی‌ها در تفکرات سیاسی ژیژک به دلیل این است که این شخص آن اندازه که مشغول تحریک است، به فکر وجود تدوین ایده‌هایی منسجم و نظام‌مند

برای مبارزه با سرمایه‌داری نیست. برای روشن‌تر شدن این موضوع، در اینجا به سه شخصیت اصلی نوشته‌های ژیژک اشاره خواهم کرد که شیوه‌های مقابله با سرمایه‌داری را عرضه می‌کنند: سه شخصیت که سه نوع کاملاً متمایز از عمل انقلابی را نشان می‌دهند. این سه شخصیت عبارت‌اند از «بارتلبی» در کتاب **خشونت**، «کایزر سوزه» در فیلم **مظنونین همیشگی** که پیش‌تر به بررسی آن پرداختم، و «آنتیگونه». این شخصیت‌ها در تفکر ژیژک نماینده‌ی سه قهرمان کاملاً مختلف و سه شیوه‌ی متمایز و متضاد عمل انقلابی برای مقابله با نظام سرمایه‌داری هستند.

چهره‌ی دیگر سوزه

همان‌گونه که اشاره شد سید قطب بر این باور است که نسلی از انقلابیون دینی لازم است که مانند «صحابه‌ی صدر اسلام» تصمیم قطعی و تمام‌کننده را برای از بین بردن جاهلیت بگیرند. کسانی که باکی از دست زدن به عمل خشونت‌آمیز انقلابی نداشته باشند و به دشمن اصلی خود، دولت یورش ببرند (جهاد علیه دولت). این نوع از جهادگرایی در بردارنده‌ی همان نوع از التزام سیاسی است که در فیلم **مظنونین همیشگی** در قالب شخصیت کایزر سوزه شاهد آن هستیم. همان‌گونه که در بخش‌های قبلی این نوشتار اشاره کردم، کایزر سوزه برای اینکه هیچ‌گونه مانع و سد اخلاقی و عقلانی‌ای که بتواند او را از تصمیمش منصرف کند باقی نگذارد، به‌دست خویش خانواده‌ی خود را از بین می‌برد. از بسیاری جهات، جهادگرایانی که با تفکرات سید قطب ظهور کرده و رشد می‌کنند، شخصیت‌هایی شبیه به کایزر سوزه هستند. کسانی هستند که با «مسئله‌ای» پیمان بسته‌اند و برای آن مبارزه می‌کنند و در راه رسیدن به اهدافشان از انجام هیچ عمل، و به‌کارگیری هیچ نوع وسیله‌ای ابا ندارد. از این منظر، کایزر سوزه‌ی ژیژک به‌عنوان الگوی انقلابی برای مقابله با سرمایه‌داری، شخصیتی جهادگرا از نوع سید قطبی آن هم هست، اما به‌جای‌آنکه شخصیتی دینی و اسلامی باشد، نزد ژیژک شخصیتی سوسیالیستی چپ‌گرا و ضدسرمایه‌داری دارد. مانند جهادگرایان سید قطبی، این نوع از انقلابیون نیز التزامی مطلق به مسئله‌ای دارند که برای آن به‌پاخاسته‌اند. سؤال این است که آیا این الگوی انقلابی، چه دینی و چه غیردینی، چه چیزی دارد که بتواند به جامعه‌ی ما عرضه کند؟ آیا این نگرش نسبت به انقلاب و عمل انقلابی، این افراط‌گرایی دینی

و غیردینی، استراتژی واقعی جهت تغییر در جامعه است و یا بازگشتی یأس‌آلود به دوران چه‌گوارا، سید قطب، فرانتس فانون و یاسر عرفات؟ به نظر نمی‌رسد که پاسخ به این سؤال دشوار باشد.

بارتلبی، انقلابی منفعل

آنچه تصویر تغییر را نزد ژیژک مبهم‌تر و در همان حال متناقض‌تر و نامنسجم‌تر می‌کند این است که ژیژک تنها الگوی جهادگرا را برای تغییر جهان پیشنهاد نمی‌کند، بلکه در دیگر آثار خود الگویی کاملاً متفاوت با این الگو عرضه می‌دارد. مثال آن شخصیت بارتلبی در کتاب **خشونت** است. ژیژک در پایان کتاب این شخصیت را به‌عنوان الگویی جهت مقابله با سرمایه‌داری و خشونت‌های نظام معرفی می‌کند. اما بارتلبی کیست و عمل مبارزه‌جویانه‌ای که ژیژک از این شخصیت به ما معرفی می‌کند چگونه عملی است؟

بارتلبی شخصیت داستانی از نویسنده‌ی آمریکایی، هرمان ملویل است. این شخصیت، ضدقهرمان داستان است. او در انفعال و افسردگی کامل زندگی می‌کند و در دفتر یک وکیل در وال‌استریت مشغول به‌کار است. این شخص به‌تدریج دست از کار خود که کپی کردن است، می‌کشد. هر کاری که از او می‌خواهند او در جواب می‌گوید: «ترجیح می‌دهم این کار را نکنم.» تا اینکه اخراجش می‌کنند و او به ولگرد خیابانی تبدیل می‌شود و بعد هم او را به جایی می‌برند که بتواند جای خوابی داشته باشد. بعد از چند روز نیز به بهانه‌ی اینکه: «ترجیح می‌دهم غذا نخورم.» از گرسنگی تلف می‌شود. روشن است که این شخصیت یک ضدقهرمان است. موجودی فلج در برابر دنیایی که در آن زندگی می‌کند. افسردگی شدیدی دارد. تنبلی و انفعال بر شخصیت او حاکم است. تاجایی‌که حتی غم زندگی خود را نیز ندارد، چه برسد به زندگی جمعی و مسائل مهم اجتماعی. در پایان هم از گرسنگی می‌میرد. این شخصیت نمونه‌ی کامل انسان منفعل است؛ کاملاً خلاف شخصیت کایزر شوزه. آنچه برای ژیژک قابل‌اعتنا است منفعل بودن قهرمان داستان است، ژیژک این انفعال را به‌عنوان عدم پذیرش بردگی و تسلیم‌نشدن تعبیر می‌کند و عدم فعالیت وی را به‌عنوان تهدیدی جدی علیه نظام سرمایه‌داری به تصویر می‌کشد. به‌همین‌خاطر، استراتژی‌ای که او در کتاب **خشونت** از آن صحبت می‌کند، استراتژی بارتلبی است:

سیاســـت انفعال، بی‌تحرکی و فعالیت نکردن. ژیــژک در این کتاب چنین منش و سیاستی را مبارزه‌ای واقعی و قیام علیه جهان می‌شمارد. انفعال بارتلبیْ بدیل تمامی اعمال مبارزه‌جویانه‌ای است که ژیژک آنها را بخشی از عمل حفظ «نظام» می‌داند. وی در ایـــن کتاب بر این باور اســـت که در جهـــان تاریکی همچون جهان کنونی، سیاست مقابله کردن باید سیاست منفعل بودن باشد، سیاست «بارتلبی»گونه.

ژیژک آماده است تمامی اســـتراتژی‌ها و سیاست‌های غیر بارتلبی‌وار و تمامی شـــیوه‌های مقابله‌گری را در دنیای سرمایه‌داری بی‌ارزش جلوه دهد و به‌شدت آنها را نقـــد کند و اســـتراتژی منفعل بودن بارتلبی و فلج بـــودن کامل او را بدیلی برای تمامی اســـتراتژی‌ها بداند. ژیژک در پایان کتاب در پاســـخ به سؤال: چه کاری باید در مقابل خشـــونت نظام‌مند ســـرمایه‌داری انجام داد؟ می‌نویسد: «هیچ، بنشینیم و منتظر باشـــیم»، «شهامت و جرأت این را داشته باشیم که هیچ‌کاری نکنیم.» آخرین جمله‌ی کتاب نیز تکرار و تأکیدی بر هیچ‌کاری نکردن است: «گاهی کاری نکردن خشـــونت‌بارترین کاری است که می‌توان انجام داد.» ژیژک در اینجا به جای انجام عمل عینی و انقلابی در روند تاریخی، از ما می‌خواهد کاری را انجام دهیم که لنین همواره از ما می‌خواست، از ما می‌خواهد: «گوشه‌ای خلوت پیدا کنیم و بیاموزیم و بیاموزیم و بیاموزیم.» اما چه چیزی را، کجا و به چه هدفی بیاموزیم؟ ژیژک پاسخی به این پرسش‌ها نمی‌دهد.

اگر شخصیت بارتلبی را به‌عنوان الگوی انفعال به قول ژیژک با اندیشیدن پیوند دهیم، آنگاه با شخصیت ادبی مشهور دیگری سروکار پیدا می‌کنیم: هملت. هملت از یـــک طرف در انجـــام دادن وظیفه‌ی تاریخی خود ناتوان اســـت، از طرف دیگر می‌اندیشید و برای تغییر نظام و طبقه‌بندی‌ها و رابطه‌های اجتماعی رؤیاهای بزرگی در سر دارد. مشکل در اینجاست که هم بارتلبی و هم هملت دو شخصیت ناتوان و منفعل هستند، اما ناتوانی و انفعالی که سرشار از رؤیا و آرزوی تغییر بنیادین است.

آنتیگونه‌ی طغیانگر

الگـــوی ســـوم مبارزه‌طلبی در تفکر ژیژک آنتیگونه‌ی یونانی اســـت. فیلســـوفان و اندیشـــمندان چندی شخصیت آنتیگونه را تفســـیر کرده‌اند، ژیژک نیز یکی از این افراد است.

در نمایشنامه‌ی سوفوکل آنتیگونه دختری است که دو برادر دارد که هر دو در جنگ کشـته می‌شوند. «کرئون» حاکم شهر «تِب» اجازه می‌دهد که یکی از برادران دفن شـود و مراسم تشـییع برای او برگزار شود، اما اجازه‌ی دفن برادر دیگر را به جرم خیانت به شـهر، نمی‌دهد. هم‌زمان کرئون دسـتور می‌دهد که هر کس برادر دیگر را دفن کند و برای او مراسـمی برپا کند با مجازات مرگ روبرو خواهد شد. آنتیگونه از فرمان کرئون که دایی او هم هست سر می‌پیچد و به «فرمان قلب» خود برادرش را دفن می‌کند و به سـزای آن شاه هم او را زنده‌به‌گور می‌کند. سؤالی که من در اینجا از منظر فلسفه‌ی سیاسی مطرح می‌کنم این است: آیا می‌توان آنتیگونه را به‌عنـوان الگویی جهت مقابله و مبارزه انتخاب کرد؟ و اینکه ژیژک با الگو قرار دادن وی، ما را به چه نوع نظامی رهنمون می‌شود؟

الگـوی مبارزه‌جویـی آنتیگونه، الگویی سـالم و بدون غل‌وغـش و خالی از پشیمانی خوانده می‌شـود. عملی تمام‌کننده و نمونه‌ی رفتار رادیکالِ آزادی‌بخش. «نه» گفتن مطلق تا جایی‌که مرگ نیز نتواند از این «نه» گفتن انسان را پشیمان کند. این سـرآغازی جدید است. تنها عمل آخرالزمانی اسـت که یک آغاز رادیکال را به دنبال خواهد داشـت. آغازی که باعث می‌شـود اعمال انقلابی از میان خلأهای تاریخی سر برآورند. این عمل اشاره و نماد آغازی برای شروع عمل مجدد است. اگر با زبان لاکانی مختص به ژیژک بگویم، آنتیگونه نماد میل و تحریک منطقی و عقلانی نیسـت، بلکه نماد «میل ناب» اسـت و میل ناب در دیدگاه لاکانی-ژیژکی دارای جایگاه ویژه‌ای است. در اینجا فرصت نیست تا به توضیح و بررسی معنای «میل ناب» بپردازیم، آنچه برای من اهمیت دارد معنای سیاسی‌ای است که می‌توان از عمل مبارزه‌جویانه‌ی آنتیگونه به‌دست آورد.

ممکن است آنچه آنتیگونه انجام می‌دهد، به‌عنوان عمل مقابله‌ای صاف و بی‌غش شمرده شود، اما مشکل این نوع مبارزه‌جویی این است که عملیاتی انتحاری است و به مرگ سـوژه منجر می‌شود. سؤال این است که آیا خودکشی عملی واقعی است؟ دقیق‌تر شـویم، آیا خودکشی یک عمل سیاسـی واقعی است؟ آیا استراتژی سیاسی را می‌تـوان بر اعمال انتحاری بنیاد نهاد؟ و اینکه نتیجه‌ی اجتماعی-سیاسـی عمل مبارزه‌طلبانه‌ی خودکشـی چه چیزی می‌تواند باشد؟ درست است که آنچه آنتیگونه انجام می‌دهد، یعنی گسست از نظام امور واقع و درهم شکستن طبقه‌بندی‌های رایج

عملی مهم است. درست است که آنتیگونه نمونه‌ای انقلابی و رو به‌پیشرفت اخلاقی و نمونه‌ی سیاست فردگرایانه است، اما همه‌ی این ویژگی‌ها نمی‌تواند انتحارآمیز بودن عمل آنتیگونه را توجیه و تبرئه کند. عملی که همچون شهادت‌طلبی دینی، نتیجه‌ی واقعی آن مرگ است. این امر سبب می‌شود تا ارزش سیاسی ـ‌اجتماعی این نوع الگوی مبارزه کم شود و از یک عمل سیاسی فاصله بگیرد و قابلیت تبدیل به عملی اجتماعی و عمومی را نداشته باشد. زیرا اگر هر عمل مبارزاتی به مرگ بینجامد و نتیجه‌ی آن نابودی سوژه باشد، دیگر دفاع کردن و مبارزه چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ یا دست‌کم چه معنای سیاسی‌ای برای این نوع عمل باقی می‌ماند؟ اعمالی که به مرگ منجر می‌شوند، اعمالی یک‌بار مصرف هستند. شعله‌ور شدن در لحظه‌ای هستند برای اینکه در لحظه‌ی بعد خاموش شوند. عملی هستند بدون تداوم. نمی‌توان به‌عنوان پروژه‌ای سیاسی و استراتژیک بر چنین عملی متمرکز شد یا به آن رو کرد. مگر اینکه تنها به‌عنوان پروژه‌ی شهادت‌طلبی به آن بنگریم و آرزوی خودکشی و آرزوی رهایی دینی را با هم درآمیزیم. آنچه آنتیگونه در دنیای فردی و به‌عنوان عملی شخصی و صاف و ساده انجام می‌دهد، یک عمل انقلابی رومانتیک است. اما در دنیای سیاسی و اجتماعی عملی تهی و منتهی به شکست است. زیرا نمی‌توان از جامعه خواست که به‌مانند آنتیگونه آماده‌ی خودکشی و مرگ و فنا شدن باشد. آنچه پس از مرگ آنتیگونه به جا می‌ماند، جهانی نیست که دگرگون شده باشد. عملی هم وجود ندارد که از پی او رفته باشد، بلکه فاجعه‌ای اجتماعی ـ‌سیاسی است. آنتیگونه نماد «نه» گفتن مطلق و کامل است، اما نه گفتنی فردی و شخصی تا مرحله‌ی در آغوش کشیدن مرگ. همین امر سبب می‌شود که «نه گفتن»ی غیرسیاسی باشد. این غیرسیاسی بودن نیز موجب می‌شود نه تنها دلیلی بر آغازی جدید نباشد، بلکه کل این عمل در مرز یک عمل شخصی و فردی پاک و سالم متوقف شود. در عمل آنتیگونه‌وار هیچ‌گونه پروژه‌ی جمعی، و هیچ سرآغاز جدیدی برای یک هستی اجتماعی جدید در کار نیست. آنتیگونه قهرمان «نه» گفتنی فردی و بدون تداوم است، زیرا اولاً نه گفتن او «نه» گفتنی مطلق است، در ثانی عمل او به خودکشی ختم می‌شود. کاملاً روشن است که آنچه ژیژک را به‌سوی آنتیگونه می‌برد، همین «نه» گفتن مطلق اوست. «نه» گفتنی که ترس از در آمیختن با هیچ نظامی در او نیست و نمی‌توان به هیچ نوعی او را رام کرد. آنتیگونه مطلقاً خارج از نظام است. اما مسئله در همین نوع نگرش و دیدگاه درمورد

مبارزه است. نگرش نسبت به مبارزه همچون عملی پاک و ساده، هر گونه معنای سیاسی ـ اجتماعی را از آن سلب می‌کند و آن را تنها به‌صورت عملی صرفاً نمادین و نظری درمی‌آورد. در بهترین حالت این «نه» گفتن تنها به‌صورت عملی زیبایی‌شناسانه در می‌آید، زیبایی‌شناسی فردی‌ای که کسی که آن را به‌وجود می‌آورد خود از بین خواهد رفت و شاهد زیبایی آن نخواهد بود.

بحث من بر سر صورت زیبایی‌شناسانه و فردی و اخلاقی این نوع از الگوی مبارزه نیست، بلکه بر سر نتایج این عمل است. صحبت بر سر رابطه‌ی مستقیم عمل مبارزه‌جویی با مرگ است. سؤال این است که عمل مبارزه‌جویانه‌ی آنتیگونه‌وار آمیخته با مرگ، در جامعه‌ی ما چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا مشکل جامعه‌ی ما فاصله‌گیری و جدایی سیاست از مرگ و قربانی شدن است؟ یا اینکه کاملاً برعکس، در هم آمیختن مستقیم سیاست با مرگ و قربانی شدن مشکل ماست؟ نیروهای اصلی که امروز در جامعه‌ی ما حاکمیت را در دست دارند رابطه‌ی مستقیم مرگ را با دفاع کردن و مبارزه، و قربانی دادن را با ایجاد تغییرات فرض مسلم می‌دانند. عمل انتحاری و آمادگی برای مردن بخشی جدایی‌ناپذیر از مبارزه و ایستادگی نیروهای جهادی است. تنها در اندیشه‌ی جهادگرایان است که مردن بخش حتمی و جدایی‌ناپذیر از عمل مبارزه است. تنها آنها در وضعیت «نه» گفتن مطلقی هستند که بخشی از عمل آنتیگونه‌وار است. همان‌ها هستند که در «نه» گفتن مطلق در برابر جاهلیت جهانی‌ای قرار دارند که نمی‌خواهند به هیچ عنوان با او مسامحه کنند، حتی اگر زندگیشان بهایی برای این عدم مسامحه باشد. مرگ جهادگرایان کاملاً شبیه به مرگ آنتیگونه است، اشاره‌ای است به اینکه «نظام» نمی‌تواند آنها را در خود جای دهد؛ نمی‌تواند این «نه» گفتن مطلق را از آنها بگیرد.

همچون آنتیگونه، و یا همچون «نسل جدید صحابه‌ی انقلابی» در تفکر سید قطب، جهادگرایان امروزی برایشان اهمیت ندارد بیرون از جامعه‌ای قرار گیرند که در آن زندگی می‌کنند؛ ابایی ندارند که تمامی پل‌هایی را ویران کنند که ممکن است آنها را به درون نظام حاکم بکشاند. آمادگی آنها برای مرگ یا خودکشی هیچ مرز و مانعی نمی‌شناسد، به معانی مختلفی می‌توان گفت که اینان آنتیگونه‌های جامعه‌ی معاصر ما هستند. به باور من، هر عمل انقلابی و هر تلاشی جهت تغییر که به مرگ حتمی منجر نشود، عملی است با مرزهای مشخص. عملی مطلق و محض نیست،

مشــروط به شــرایط و موانع تاریخی، اجتماعی و سیاســی و نمادین است. عملِ سیاسیِ انقلابی، عملی است که در درون نظام نمادین انجام می‌گیرد، هر اندازه که رادیکال نیز باشــد ناچار است برای اینکه از نظر اجتماعی معنادار باشد باید با این نظام نمادین موجود ارتباط داشــته باشد. اگر این‌گونه نباشد آنچه که ظهور می‌کند گروهی از جهادگرایان آنتیگونه‌وار هســتند که مردن را هدف و اســتراتژی اصلی خویــش قرار می‌دهنــد. بنیان نهادن هر پروژه‌ی تغییرطلب بر اســاس انکار کردن آنتیگونه‌وار توهم و خودفریبی مطلق اســت. «نه» گفتــن مطلق، به‌همان اندازه که عملی غیرسیاســی است، به همان اندازه هم آرمان‌گرایانه و ترسناک است. هرچند که دربردارنده‌ی زیبایی ویژه‌ای برای «نه» گفتن است، اما ابزار هیچ پروژه‌ی سیاسی برای تحقق تغییرات تاریخی نیســت. دیدگاه مخالف این نوع الگوی آنتیگونه‌ای، عبارت‌اســت‌از «محال» دانستن پروژه‌ی تغییر و تعبیر انقلاب و تغییر به‌عنوان یک توهم. و یا در بهترین حالت آن، تفســیر آن به‌عنوان رؤیایی محال و غیرممکن که هر گونه نزدیک شدن به آن از میان مرگ و قربانی شدن می‌گذرد. اگر با همان زبان لاکانی ژیژک بگوییم، آنتیگونه شدن آرزوی مطلقی است که بیرون از تمامی قوانین قرار می‌گیرد؛ خارج از اجبارهایی که «دیگری» در تمام فرم‌های آن تحمیل می‌کند: جبر تاریخ، جامعه، پدر و ...

پــروژه‌ی تغییر جامعه پروژه‌ی بنیان نهادن عمــل انقلابی بر پایه‌ی میل مطلق نیســت. پروژه‌ای نیست که با مرگ پیمان بسته باشد. پروژه‌ای یکباره و تمام‌کننده نیست که بتواند دنیایی را برای ما به‌وجود بیاورد که کاملاً متفاوت با دنیای قبل از آن عمل باشد؛ بلکه عمل تغییر دیالوگ دیالکتیکی میان آرزو و قانون است. در میان امکان‌ها و موانع پیش روی آن، میان گامی به‌پیش و گامی به پس در نوسان است. خلاف این شــیوه‌ی دیالکتیکی، روش آنتیگونه روش همه یا هیچ است: یا تمامی دنیــا را تغییر خواهم داد یا هیــچ کاری نخواهم کرد. برای تغییر دنیا نیز آماده‌ام که بمیرم و خود را قربانی کنم.

ســؤال این اســت که این منطق و روش اگر به پیروزی برســد چه چیزی را به‌وجود خواهد آورد؟ به نظر می‌رســد ضرورتی ندارد که انسان فیلسوف سیاسی باشــد و هگل و لاکان و ژیژک را بشناســد تا بتواند درک کند که جهان بعد از این پیروزی چه جهان ترســناک و ویرانگری خواهد بود. نمونه‌های این نوع جهان را

در قرن بیستم به چشم خود دیدیم و دیگر لازم نیست که انسانیت بار دیگر آن را تجربه کند.

هیاهوی سیاسی، بدون سیاست

این سه الگو که مورد بحث قرار گرفتند هم در تضاد و تناقض با هم قرار دارند و هم در یک چیز مشترک هستند. الگوی نخست الگوی عمل‌گرای جهادگرایانه‌ای است که زندگی خود را با مسئله‌ای پیوند می‌دهد و در این راه آماده‌ی انجام هر عملی هست؛ الگوی دوم، الگوی انفعال و بی‌عملی مطلق است. الگوی سوم نیز الگوی «نه» گفتن مطلقی است که امکان دارد در سطح زیبایی‌شناختی و عمل فردی دربردارنده‌ی زیبایی ویژه‌ی طغیانگری باشد، اما در سطح سیاسی عملی ویرانگر است. آنچه این سه الگوی ژیژکی را در کنار هم قرار می‌دهد و نقطه‌ی مشترکی میان آنها است، مرگ است. هم الگوی جهادگرا بر اساس کشتن دیگران و آمادگی برای مردن عمل می‌کند و هم الگوی بارتلبی الگوی انسانی است که به‌خاطر عدم فعالیت مطلق به مرگ می‌رسد و هم الگوی آنتیگونه، به‌معنای آمادگی برای مرگ و خودکشی است. به‌نظر می‌رسد این سه نوع الگو یک چیز را به می‌آموزند: در تفکر ژیژک چیزی به‌عنوان استراتژی ایستادگی و یورش واقعی علیه سرمایه‌داری وجود ندارد. آنچه که موجب تداوم سرمایه‌داری می‌شود همین نوع تفکر سیاسی است که خالی از هرگونه نیروی واقعی برای انقلاب و تغییر است.

خوانش ژیژک از هگل

۱

یکی از دوستان عزیز ــ که احترام خاصی برای او قائلم ــ در یکی از اظهارنظرها و مقالات خود مطلبی نوشته بود که برای من جای تعجب داشت، این نوشته درباره‌ی فیلسوف اسلوونیایی، اسلاوی ژیژک بود. وی نوشته بود سطح لاکانی ـ هگلی ژیژک برای من چندان اهمیتی ندارد و تنها جنبه‌ی سیاسی این فیلسوف را مد نظر دارم. این سخن به باور من اشتباه و تا حدی ناشایست است. سؤال این است: آیا می‌توان فکر سیاسی ژیژک را از جنبه‌ی لاکانی ـ هگلی او جدا کرد؟ آیا اساساً اندیشیدن به چنین کاری ممکن است؟ چند سالی است که در فرصت‌های مناسب مشغول به مطالعه‌ی آثار ژیژک هستم و معتقدم که بیشتر سوءتعبیرها درمورد ژیژک و درک نادرست از این فیلسوف به دلیل درک نکردن این نکته است که ژیژک اساساً هگلی ـ لاکانی و شارح مبهم‌ترین ایده‌ی لاکانی است، که همانا مفهوم پرابهام و چندوجهی و چندمعنای «رئال» است. درک اندیشه‌ی سیاسی ژیژک، بدون درک لاکان و هگل دشوار نیست، بلکه کاملاً غیرممکن است. به‌همین‌ترتیب درک مقاصد و طنزهای ژیژک و نیز فهم کارها و سخنان عجیب او، چه آن زمان که می‌گوید به من بگویید: «فیدل» و یا اینکه تصویر «استالین» را در اتاق خود می‌آویزد و یا اینکه به گاندی می‌گوید: «خشونت‌طلب‌ترین فرد تاریخ»، همه و همه بدون درک این وجه فلسفی تفکر او محال است. درک این سخنان با دیدگاهی مارکسیستی سنتی یا با عینک لیبرالیسم آکادمیک و یا با عقلانیت پوزتیویستی نامناسب است

و خواننــده را دچار اشــتباه بزرگی خواهد کرد. تفکر سیاســی ژیژک خلاف اکثر تلقی‌های سطحی از او، از تلقی چپ‌گرایان گرفته تا راست‌گرایان پوزیتویست، از مارکس گرفته نشده است، بلکه برگرفته از لاکان است. درست است که او نیز مانند مکتــب فرانکفورتی‌ها تا حدودی برای نزدیک کردن روانکاوی و اندیشــه‌ی چپ تلاش می‌کند، اما خلاف مکتب فرانکفورت، کار اصلی ژیژک پل‌زدن میان مارکس و فروید نیســت، بلکه راه کاملاً متفاوتی می‌رود که به لاکان و هگل ختم می‌شود. ژیژک نه تنها ادامه دهنده‌ی تفکر فلسفی چپ در معنای سنتی آن که از مارکس تا مارکوزه و بوردیو ادامه داشــته نیست، بلکه کاملاً برعکس، تفکر او روش فلسفی جدیدی است که برای درکش به تخیل سیاسی و فلسفی نیاز داریم. مفهوم واقعی انقلاب و بردگی نیز در تفکر ژیژک ارتباطی به تولید و طبقه‌ی فرودست و بالادست و زیربنا و روبنا ندارد، بلکه وابسته به‌معنای «رئال» و فرم و مفاهیم فراوانی است که از این‌ها پدید می‌آیند. چون درک رئال دشــوار است، درک لاکان نیز دشوار است و درک ژیژک بسیار دشوارتر. چرا که زمینه‌ی اصلی فعالیت فلسفی ژیژک متمرکز بر رئال است؛ البته نه رئال در معنایی که در فرهنگ ادبی و هنری و سیاسی سده‌ی بیست و بیســت‌ویک ظاهر می‌شود. رئال لاکانی و ژیژکی، اصطلاحی است که تا حدودی به واقعیت ارتباطی ندارد. بلکه نقطه‌ی مقابل واقعیت است، همان‌گونه که لاکان می‌گوید: «شبیه به رؤیایی است که به‌دست نخواهد آمد و قابل روایت کردن نیســت.» رئال مجموع تمام این چیزها است که تبدیل به واقعیت نمی‌شوند. رئال همان نظامی است که واقعیت نمی‌تواند به آن دست یابد و آن را کنترل کند. واقعیت در تفکر لاکان متعلق به نظام نمادین اســت، دنیای نمادین نیز دنیای قدرت، دنیای زبان، دنیای نمادهای پدر و دنیای دستورات «دیگری بزرگ» است. واقعیت جهان درک متقابل و توضیحات روشن است. واقعیت عبارت است از جهانی که قدرت‌ها آن را به‌وجود آورده‌اند و نظام نمادین و نشانه‌شناسی خود را به آن داده‌اند. در کتاب ***آیا با لاکان می‌توان انقلابی بود؟*** درمورد «رئال» مطالب زیادی نوشته‌ام، که خواننده می‌تواند برای اطلاعات بیشــتر به آن مراجعه کند. در اینجا تنها این را می‌گویم که ژیژک سیاسی را نمی‌توان از ژیژک هگلی و لاکانی جدا کرد. قبل از اینکه با کمک حکایتی از ژیژک به روشن نمودن بیشتر مفهوم رئال بپردازم (که آن بحث دیگری است و آن را با این بحث در هم نخواهم آمیخت) لازم می‌دانم توجه خواننده را به

تفسیر ژیژک از هگل جلب کنم. هر اندازه که مفهوم «رئال» برای درک جهان‌بینی ژیژک اهمیت دارد، به همان اندازه هم درک و تفسیر ژیژک از هگل مهم است. بدون درک تفسیر ژیژک از هگل، درک تفاوت عمیق ژیژک با مارکسیسم برای ما دشوار است. همان تفاوتی که موجب می‌شود هنگامی‌که او برای خواندن مقاله به کمپ «جنبش تسخیر» در فرانکفورت می‌رود، به گزارشگر نشریه‌ی ***دی‌زایت*** بگوید: «لعنت! حالا باید با تظاهرکنندگان چپ صحبت کنم، به راستی که از آنها متنفرم... از آنها وحشت دارم.» (نک. گزارش مارتز فان اوسلار، «تفکر وحشی، نشریه‌ی ***دی‌زایت*** شماره‌ی ۴۹. ۲۰۰۱/۱۲/۱) این نوع جملات، نتیجه‌ی جهان‌بینی فلسفی ژیژک است که با عینک سنت‌گرایی و تقلید نمی‌توانیم آن را بفهمیم. ادعای ژیژک واضح است: «بازگشت از مارکس به هگل». اما کدام هگل؟ این پرسشی اساسی است. در چند سال اخیر هیچ‌کس به اندازه‌ی ژیژک درمورد هگل مطلب ننوشته است. به‌ویژه اینکه تلاش ژیژک آزاد کردن هگل از تصاویر و تعابیری است که بعد از هگل به او نسبت داده شده است، و یا آن‌گونه که خود ژیژک می‌گوید بر او تحمیل شده است. هگلِ ژیژک کاملاً متفاوت است از هگل پیش از او: هگلِ کیرکگور، هگلِ مارکس، هگلِ پوپر و هگلِ پست‌مدرن‌ها. پیشتر هگل را با دو تعبیر مهم و اصلی می‌شناختیم، نخست: «فیلسوف تمامیت» و دوم: «فیلسوف جبرگرایی».

ایرادها و انتقادهایی که به هگل می‌شود این است که او جهان را در درون یک پروسه قرار می‌دهد که براساس تعدادی قوانین حتمی آن را به حرکت در می‌آورند. قوانین او کلی هستند، در هرجایی و در هر دوره‌ای حاضر هستند. به باور هگل قوانین صیرورت و تغییر همان قوانین دیالکتیکی هستند و جهان از روزی که متولد شده است تا امروز براساس یک منطق کار می‌کند و آن هم منطق حرکت عقل مطلق است. منطقی که هم در درون عقل در فعالیت است و هم در طِبیعت و هم در تاریخ. همیشه نیز وظیفه‌ی این منطق این است که تضاد درونی امور را رفع کند و در فرم متحد اضداد را به مرحله‌ی بالاتری از رشد تبدیل کند. این پروسه‌ی جهانی همه‌چیز را دربرمی‌گیرد و قوانین هر نوع حرکت و جهت‌گیری هر نوع جنبشی را به درون چارچوبی جبری معین می‌کند. آنچه که وجود دارد نتیجه‌ی عقل و حاصل دیالکتیک حرکت عقل جهانی است که همه‌چیز را با نظمی مشخص به‌پیش می‌برد. این همان هگلی است که تا امروز شناخته‌ایم. هگلی که تمام تنوع جهان را در چند

قانون و در درون یک حرکت عظیم می‌بینند که در یک جهت همه‌چیز را در مسیری جبری به‌پیش می‌برد. ژیژک در این موارد، که تا حدودی توافق عمومی بر سر آن وجود دارد، می‌گوید که ما هگل را به اشتباه فهمیده‌ایم و به جای این هگلْ هگل دیگری را پیشنهاد می‌کند که سیمایی کاملاً متفاوت از آن جبریت و تمامیتی دارد که می‌شناسیم؛ یعنی همان تصویری که موجب می‌شود کارل پوپرْ افلاطون و هگل و مارکس را به‌عنوان پدر تمامی دیکتاتورها بداند و پست‌مدرن‌ها نیز آن را شبحی می‌دانند که باید فوراً کنار گذاشته شود. ژیژک در رابطه با این نفرت و بیزاری شدید که یک‌ونیم قرن است از هگل به دل گرفته‌اند می‌گوید: «هگل برای فلسفه تبدیل به معضل بزرگی شده است، تمام فلسفه‌های بعد از هگل می‌خواهند از دست او نجات یابند. می‌خواهند خود را از آن شبح و کابوسی که او آن را برجسته خواهد کرد پاک کنند. اما به باور من، اشتباه در این است که برای عملی کردن این نیت، تصویری از هگل ارائه می‌دهند که باید آن را به آن مکانیسمی تشبیه کنیم که در روانکاوی به آن «سرکوب خاطرات[1]» می‌گویند. هگلِ دیوانه، ایده‌آل‌گرای مطلق، منحرف، کسی که باور داشت می‌تواند با فکر کردن خدا را ببیند، معتقد بود از طریق جنبش عقلی خود هر نتیجه‌ای را به‌دست می‌آورد؛ تمامی این صفات و اتهامات نوعی از سرکوب خاطرات هستند که از طریق آن تلاش می‌شود خود را از کاری که هگل انجام داده است رها کنند.» (نک. اسلاوی ژیژک. ***رودررو با امر واقع***[2]. نشر پاساژن. وین. ۲۰۱۰. ص ۵۷) ژیژک برخورد سده‌ی بیست و بیست‌ویک با هگل را رد می‌کند. اگر در نظر نیچه و پوپر و پست‌مدرن‌ها، هگل فیلسوفِ جبری کور و ناشناخته است، فیلسوف «ناچاری و اجبار» است و دشمن اصلی تصادف و امکان است؛ برای ژیژک قضیه کاملاً برعکس است. هگل فیلسوف اجبار و راه یکطرفه

---

۱. ژیژک در اینجا اشاره به مکانیسم روانی می‌کند که به کمک آن کودک خاطرات ناخوش و ناگوار خود را از طریق انحراف و از یاد بردن آنها فراموش می‌کند و آنها را سرکوب می‌کند. البته این اصطلاح اصطلاحی فرویدی است. ب.ع

۲. ملاحظه: نام اصلی کتاب به زبان آلمانی «Quer durchs Reale» است. واژه‌ی Quer به‌معنای حرکت کردن در عرض است. این واژه در معنای مجازی به‌عنوان نشانه‌ای از حرکت خلاف جهت است. یعنی تنها به‌معنای حرکت و عبور کردن نیست، بلکه به‌معنای حرکت خلاف جریان حرکت است. از این‌رو ترجمه‌ی واژه به واژه‌ی کتاب «حرکت در عرض، در درون رئال» خواهد بود، اما معنای واقعی که ژیژک منظور نظرش بوده است، عبور از درون رئال در جهت مخالف است یعنی : «رودررو با امر واقع». ب.ع

نیست، بلکه فیلسوف تصادف است. تاریخ را به‌عنوان رشد حتمی و اجباری و تحمیل کننده نگاه نکرده است. باور نداشته است که آنچه اتفاق افتاده باید به همان طریق اتفاق می‌افتاد. از نظر ژیژک، هگل اساساً تلاشی برای نتیجه‌گیری از تاریخ انجام نداده است. یعنی خلاف مارکس که بیشتر فلسفه‌ی او پیش‌بینی تاریخ است و تلاش برای دیدن آینده است، هگل بر آنچه اتفاق افتاده است متمرکز بود. در تفسیر ژیژک، هگل مسئولیتی در ایجاد سیمای «آینده‌نگر» مارکسیسم ندارد، همان چیزی که ژیژک همچون بدیو آن را به‌شدت رد می‌کند. (همان. ص ۴۰) هگل در مقایسه با مارکس، بیشتر یک تاریخ‌نگار فلسفی بود. درحالی‌که مارکس آینده‌نگر و پیش‌بینی کننده است. مارکس کسی است که بر بلندی نشسته و از آنجا درباره‌ی آنچه در آینده می‌بیند حرف می‌زند، درحالی‌که هگل چنین رویکردی را اتخاذ نمی‌کند. در مصاحبه‌ای با آرنو ویدمان که برای *فرانکفورتر الگماینه* انجام شد و در تاریخ ۳ ژانویه‌ی ۲۰۱۲ منتشر شد، ژیژک به‌طور آشکار خود را از دیدگاهی که معتقد است باید تاریخ را پیش‌بینی کرد جدا می‌کند. این نکته و بسیاری نکات دیگر ژیژک را از چپ‌گرایان سنتی جدا می‌کند. در نظر او هگل به لاکان نزدیک‌تر است تا به مارکس و برای تأیید این نظر به قول مشهور هگل استناد می‌کند که «جغد مینروا تنها شامگاهان بال می‌گشاید». یعنی اعتقاد هگل این بوده است که چیزها باید اتفاق بیفتند آنگاه عقل وارد شود و به تفسیر آنها بپردازد. تا غروب فرا نرسد عقل نمی‌تواند حرکت کند و بال بگشاید و به تفسیر بپردازد. عقل نمی‌تواند پیش از تاریخ حرکت کند و همه‌چیز را برای آن مشخص کند. هرنوع تفسیری این‌چنین از هگل نیز اشتباه است. ژیژک می‌گوید، اگر هگل از مارکس خبر می‌داشت «به او اتهام ایده‌آلیست بودن می‌زد. مارکس معتقد بود انسان اگر در شرایطی قرار بگیرد نه تنها می‌تواند همه‌چیز را بسنجد و تصمیم بگیرد، بلکه از آنجا هم آینده را در اختیار خود درآورد. هگل دراین‌باره واقع‌گراتر بود. او می‌دانست انسان در وضعیتی که به آن دچار شده است، نمی‌تواند دیدگاه کاملی نسبت به آن منظره داشته باشد.» یعنی انسان هنگامی‌که در درون پروسه‌ی تاریخی قرار داشته باشد، نمی‌تواند تصویر چندان فراگیری به‌دست بیاورد که هم زمان حال و هم آینده را به‌درستی بخواند.

۲

یکی از مفاهیم مهمی که از طریق آن می‌توانیم تفسیر ژیژک از هگل را بهتر بفهمیم، مفهوم رتروواکتیو[1] است، رتروواکتیو (معطوف به گذشته یا عطف به‌ماسبق) یعنی چیزی که تا به پایان نرسد و معانی آن از طریق چیز دیگری آشکار نشود ماهیتش برای ما روشن نخواهد شد. به‌عنوان نمونه، ژیژک می‌گوید تا کافکا ظاهر نشود نمی‌توانیم بدانیم که چیزی به نام جهان کافکایی در «ادگار آلن‌پو» و یا «داستایوفسکی» وجود داشته است. باید کافکا به‌وجود بیاید تا بدانیم چیزی به نام جهان کافکایی قبل از کافکا نیز بوده است. یعنی رویدادی که هنوز اتفاق نیفتاده است، نمی‌دانیم اتفاق خواهد افتاد یا نه. یا اینکه نمی‌دانیم چگونه روی خواهد داد. اما بعد از اینکه اتفاق افتاد، صحبت از حتمیت و ضرورت آن اتفاق خواهیم کرد. ژیژک در مصاحبه‌ای با اولریش گوتمایر و کریس فلور، می‌گوید: «آنچه در دنیای مجازی ما را شوکه می‌کند، این نیست که پیشتر دنیای واقعی وجود داشته و اینک فقط دنیای مجازی وجود دارد، بلکه این است که ما تنها از طریق دنیای مجازی به‌گونه‌ای رتروواکتیو فهمیدیم که دنیای واقعی هرگز وجود نداشته است. واقعیت همیشه مجازی بوده است. اما ما به‌سادگی به آن توجه نکرده بودیم.» (مصاحبه‌ای در تلوپولس، با نام هیستری و سایبراسپیس. ۱۹۹۸/۱۰/۷) در اینجا معنی رتروواکتیو بسیار روشن است، ما تنها بعد از ظهور یک پدیده‌ی جدید ماهیت پدیده‌ای قدیمی را درک می‌کنیم. آنچه که در دیروز اتفاق افتاده است محصول جبر و ناچاری‌ای در پریروز نبوده است، بلکه محصول ضرورتی است که ما امروز آن را در دیروز احساس می‌کنیم. این رتروواکتیو است. برای روشن‌تر شدن این بحث به ابتدای کتاب *از نشانگان خود لذت ببرید* ارجاع می‌دهیم که در آنجا ژیژک صحبت از رسانه و ژاک لاکان می‌کند. درآنجا ژیژک نشانگان (سمپتوم)، یعنی نشانه‌های بیماری روانی را مورد خوانش قرار می‌دهد. نشانگان در روانکاوی چیزی نیست که وجود داشته باشد و ما بخواهیم آن را روشن کنیم. یعنی نشانگان داده‌ای از پیش تعیین شده نیست، بلکه تنها در حین درمان روانی ساخته می‌شود و به‌دست می‌آید.

1. retroactive

نشانگان چیزی نیست که در گذشته وجود داشته باشد و ما آن را کشف کرده باشیم، بلکه چیزی است ساخته‌ی روانکاو و در پروسه‌ی درمان شکل می‌گیرد. (نک. اسلاوی ژیژک، *از نشانگان خود لذت ببرید*[۱]، چاپ مرون. برلین ۱۹۹۱. ص ۹ و ۱۰) در اینجا مفهوم «نشانه» و «ضرورت» هگلی در نظر ژیژک بسیار به هم شبیه و نزدیک هستند. هدف ژیژک از استفاده از این مفهوم برای تفسیر هگل این است که بگوید مفهوم جبر و ضرورت در فلسفه‌ی هگل مفهومی نیست که قبل از تاریخ و رویدادها قرار داشته باشد. آنچه به آن «ضرورت تاریخی» گفته می‌شود تنها بعد از اینکه شرایط آن را به‌وجود آورد ضرورت پیدا می‌کند. به‌عنوان مثال، جنگ عراق و ایران هیچ‌گونه ضرورت تاریخی نبود، می‌شد اتفاق نیفتد، می‌شد در مرزها گلوله‌ای شلیک نشود، اما هنگامی‌که اتفاق افتاد، آنگاه صفت ضرورت به آن داده می‌شود و به‌عنوان ضرورتی تاریخی به تصویر کشیده می‌شود. هگل کسی نیست که بگوید: اگر ناپلئون هم وجود نمی‌داشت، باید فرد دیگری با نام دیگر و سیمای دیگری همان نقش را بازی می‌کرد. (نک. به *رودرو با امر واقع*. ص ۳۹) نه... اگر ناپلئون، هیتلر و یا صدام نبودند، تاریخ همین تاریخ کنونی نبود. به بیان دیگر، ظهور آنها آن تصادفی است که به‌گونه‌ای رترواکتیو به‌عنوان لزوم و ضرورت قلمداد می‌شود. به‌همین خاطر، هگلِ ژیژک هرگز «جبرگرایی» نابینا نیست که خط سیری برای تاریخ رسم کند و بگوید باید از همین خیابان یک‌طرفه بیاید و تنها در همین مسیر حرکت کند. هگل ژیژک نمی‌داند فردا چه اتفاقی خواهد افتاد. فهم این تفسیر از هگل برای درک ژیژک اساسی است. به‌عنوان مثال، واژه‌ی کمونیسم که ژیژک از آن استفاده می‌کند، به‌معنای کمونیسم سنتی نیست. (خود او بارها این نکته را تکرار کرده است.) همان کمونیسمی که می‌داند آینده چگونه خواهد بود و چه کسی آن را می‌سازد و به چه علتی به‌وجود خواهد آمد. کمونیسم در اندیشه‌ی ژیژک فرم مشخصی از زندگی، دولت و نظام اقتصادی در آینده نیست، بلکه یک اسم کلی برای آینده است؛ آینده‌ای که فرم و سیمای آن از همین امروز قابل تشخیص نیست. کمونیسم برای ژیژک (البته در جاهایی که آن را در معنای ژیژکی به‌کار می‌برد)،

---

۱. *از نشانگان خود لذت ببرید*: ژاک لاکان در هالیوود و بیرون از هالیوود، اسلاوی ژیژک، ترجمه‌ی فتاح محمدی، نشر هزاره‌ی سوم، ۱۳۹۰.

نامی برای یک ایدئولوژی یا یک فرم مشخص نیست که می‌دانیم چیست و چگونه است و چطور به آن دست خواهیم یافت. کمونیسم برای او چیزی است که باید کشف شود. مفهومی است که باید آن را ساخت و برای ساختنش باید کار کرد. کمونیسم راهی برای فرار از سرمایه‌داری کنونی است؛ نه اینکه کوله‌بار ایدئولوژیکی باشد که درمان دردهای امروز و مژده‌ی بهشت آینده را در خود داشته باشد. همان‌گونه که ژیژک بارها به آن اشاره می‌کند، کمونیسم به معنی «رئال» است. یعنی نظامی که به چنگ نخواهد آمد، شکافی است که توسط نظام نمادین پر نخواهد شد. این معنی برای کسانی که ژیژک را به‌صورت سطحی و ظاهری می‌خوانند قابل‌درک نیست، چراکه او از یک‌سو پیوسته می‌گوید که من کمونیست هستم و از سوی دیگر مرتب می‌گوید: «کمونیسم بخشی از مشکل است، نه درمان آن.» اگر کسی معنای کمونیسم را به همان درک سنتی اخذ کند که معلوم و مشخص است، نخواهد فهمید این همه تناقض موجود در سخنان ژیژک از کجا نشأت می‌گیرد. درحالی‌که هیچ‌گونه تناقضی در سخنان او وجود ندارد. استراتژی ژیژک این نیست که راز بقای سرمایه‌داری را در روابط تولید ببیند که اصطلاح مقدس تمام مارکسیست‌های راست‌کیش است. بلکه آن را در کارکردن بر خیال جمعی و بر «رئال» می‌بیند. از این‌رو، همان اندازه که به هالیوود توجه می‌کند، خود را سرگرم سرمایه و روابط کار و تولید نمی‌نماید. سلاح اصلی او برای درک راز سرمایه‌داری لاکان است نه مارکس، و تلاش او برای عبور از آن از طریق نیرو بخشیدن به جنبه‌ی نفی‌کننده‌ی هگل است. سوژه‌ی انقلابی آن‌گونه که در فلسفه‌ی مارکس وجود دارد و عبارت است از «پرولتاریا» در تفکر ژیژک جایی ندارد. همین امر سبب می‌شود که در کنفرانس کمونیست در سال ۲۰۱۰ که در برلین برگزار شد، آنتونیو نگری، شیخ نئومارکسیست‌ها، از فلسفه‌ی ژیژک اعلام نگرانی کرد. (نک. گزارش فیلیپ اویمکه در اشپیگل. شماره ۲۷. سال ۲۰۱۲) در مناظره‌ی هایدلبرگ درمورد رویدادهای سال ۲۰۱۱ که به نام «۲۰۱۱ سال کابوس» برگزار شد، ژیژک یکبار دیگر بر این تأکید کرد که آن دورانی که سرمایه‌داری با خود دموکراسی را به ارمغان آورد به سر آمده است، اما در همان‌جا صحبت از دست برداشتن از پارادایم «مارکس ـ هولدرلین» کرد به نفع بازگشت به «هگل ـ واگنر». آنچه برای ژیژک مهم است این است که در جست‌وجو برای بدیل‌ها نگاه قدیمی خود را ترک کنیم و

وضعیت را به‌گونه‌ای دیگر ببینیم. به بیان دیگر نگاهی که تا امروز نتوانسته است بدیل را ببیند، با همان ماهیت قبلی و با همان نگرش قبلی هرگز نخواهد توانست بدیل را ببیند. از این‌رو چرخش رادیکال در شیوه‌ی نگرش، تئوری اصلی ژیژک است. نوعی بازگشت به آغاز، یعنی برهنه کردن نظام به‌منظور عمل نفی جدید و یا نفی رادیکال به تمامی شیوه‌ها است. در اینجا بار دیگر اهمیت هگل برای ژیژک آشکار می‌شود. اگر با تفسیر ژیژک همراه شویم، فلسفه‌ی مارکس تلاشی برای پایان بخشیدن به نظام نفی هگلی است، به‌گونه‌ای که در پروسه‌ی نفی تنها یک راه و یک نتیجه و یک امکان پیش رو داشته باشیم. مارکس باور به «سوژه‌ای» دارد که تاریخ را کنترل می‌کند، «سوژه‌ی آگاه» و شفافی[1] که هم خود و هم دنیا را می‌بیند، آن را درک می‌کند و می‌سازد و بر موانع ساخت آن چیره می‌شود. این نوع سوژه‌ی مارکسی، ادامه‌ی سوژه‌ی دکارتی است. سوژه‌ی روشن و خوانده شده و کنترل شده که توان خوانش خود و جهان را دارد. همه بر این باورند که ایده‌آلیسم آلمانی، از کانت و هگل به بعد، آغازگر و آفریننده‌ی بزرگ این نوع از سوژه‌ی هوشیار و روشنگر است، که البته در مقابل آن فلسفه‌ی جدید فرانسوی قرار دارد که هدف او درهم شکستن این نوع از سوژه است و استراتژیِ کار آنها پروژه‌ی درهم شکستن و کنار نهادن آنْ است. سوژهْ با فروید و پست‌مدرن و پساساختارگرایان تبدیل به مکانی پر از شکاف و تاریکی می‌گردد. تبدیل به قطعه‌ای خوانده نشده که به دو بخش ضمیرآگاه و ناآگاه، خودخواه و غیرخودخواه تبدیل می‌شود. یعنی انسجام و یکپارچگی خود را از دست می‌دهد. ژیژک در حد فاصل این دو نوع نگرش در گردش است. از این نظر مهم‌ترین کتاب ژیژک [که به آلمانی ترجمه شده]، ***شب جهان: روانکاوی و ایده‌آلیسم آلمانی***[2] است. در این کتاب ژیژک تلاش می‌کند این نوع از تقسیم و دسته‌بندی را بشکند و همان‌گونه که خود او می‌گوید، با کمک لاکان، ایده‌آلیسم آلمانی را فعال کند. تئوری ژیژک این است (خلاف تمامی تفاسیر سنتی) ایده‌ی سوژه‌ی منقسم، سوژه‌ی تاریک و خوانده نشده که نمی‌تواند جهان را ببیند و کاملاً کنترل کند، تئوری اصلی ایده‌آلیسم آلمانی است: از کانت گرفته تا

1. transparent
2. *Die Nacht der Welt: Psychoanalyse and Deutscher Idealismus*, Slavoj Žižek, Broschiert, 1998.

هگل. به‌همین‌خاطر در میان ایده‌ی سوژه‌ی هگلی و رئال لاکانی (یا ناخودآگاه روانکاوی) شباهت و قرابت زیادی وجود دارد. یعنی هگل یکبار دیگر دشمن تفکر معاصر نیست و آن اهریمنی نیست که درِ صندوق مصائب را گشوده باشد، بلکه فیلسوفی است که به‌درستی مطالعه نشده و به او خیانت شده است. بیشتر فیلسوفان و دشمنان او نیز درواقع وامدار او هستند. گاهی ژیژک در این ایده افراط می‌کند و می‌گوید ژیل دلوز که بزرگترین ضد هگلی چهل‌سال اخیر بوده است، بزرگ‌ترین هگلی سده‌ی بیستم است. این بدین معنا نیست که ژیژک می‌گوید تفاوتی میان هگل و پست‌مدرنیسم وجود ندارد، برعکس، می‌خواهد به پست‌مدرن‌ها بگوید، نکته‌ی اصلی شما (اخراج سوژه‌ی عاقل و آگاه و جهانی از مرکز) کاری است که پیشتر ایده‌آلیسم آلمانی برعهده گرفته است. همچنین برای این است که ژیژک تأکید می‌کند که پرداختن به هگل تنها راهی است که برای زنده کردن سیاست مؤثر در مقابل نظام پیش روی خود داریم. اما چگونه؟ این نوع از فعال کردن سیاست تنها از راه تعالی بخشیدن به مفهوم «نفی ـ نفی» در برابر مفهوم «سنتز» بیرون نمی‌آید، بلکه به باور ژیژک از مسئله‌ی ژرفتر و بزرگتری نشأت می‌گیرد. یکی از مسائل مهم فلسفی مسئله‌ی رابطه میان «کلی» و «جزئی»، یا رابطه میان «محلی» و «جهانی» است. منتقدان هگل، او را به‌عنوان فیلسوف «کلی و جهانی» در مقابل «جزئی و محلی» می‌دانند که این رویکرد به اعتقاد آنها منجر به فراموش کردن انسان و هویت‌های کوچکتر و ظهور فاشیسم و نازیسم می‌شود. در مقابل، همه می‌دانیم که تفکر پست‌مدرن با تأکید بر جزئی و محلی در برابر هر نوع کل‌نگری و هویت جهانی که همه را زیر یک سقف بنشاند، ایستادگی می‌کند. ژیژک اما اصلاً معتقد است که هگل «جزئی و محلی» را فراموش نکرده است، اما معتقد است که «جزئیِ هگلی» در روند تکرار همان چیز را بازتولید نخواهد کرد که وجود دارد. یعنی بازگشت همیشگی همان چیز نیست، آن‌گونه که در نزد نیچه فروید و دلوز شاهد آن هستیم. آنچه در فلسفه‌ی هگل تکرار می‌شود، در مرحله‌ی والاتری تکرار خواهد شد. این بدین معنا است که جزئیِ هگلی توانایی فراتر رفتن تا مرحله‌ی کلی را در خود دارد. به‌عنوان مثال، تمدن مصری یا ایرانی، ظهور مسیح یا ظهور میکل آنژ یا باخ رویدادهایی محلی هستند، اما به باور هگل اینها همه بخشی از روند کلی و جهانی هستند. معانی و ارزش‌های آنها از جغرافیایی که در آن به‌وجود آمده‌اند

فراتر می‌رود و بازنمای لحظات و دوران‌های بزرگتری است. ژیژک معتقد است پست‌مدرنیسم پل میان محلی و جهانی، یا جزئی و کلی را از بین می‌برد. پست‌مدرنیسم با نام حفظ ویژگی و آزاد کردن خرده فرهنگ‌ها از سیطره‌ی کلان روایت‌های جهانی، امور را در درون دیوارهای خودشان حبس می‌کند و مانع از آن می‌شود که هیچ‌گونه معنای کلی و جهانی در امور ببینیم و پروژه‌های تغییر رادیکال را متحقق کنیم. سیاست به باور ژیژک عبارت است از فعال کردن رابطه میان جزئی و کلی، یعنی اینکه ما بتوانیم از تراژدی خود و رنجی که می‌بریم معنایی بیافرینیم که دیگران نیز، بتوانند از طریق آن معنا با رنج ما ارتباط برقرار کنند. به‌عنوان مثال، مشکلی نظیر مشکلات مردم کُرد در لحظه‌ای تبدیل به مشکل سیاسی می‌شود که تنها به مشکل مخصوص به کردها تعبیر نشود، بلکه جنبه‌ی جهانی آن به‌عنوان نماد انسانی و ملی، به‌عنوان سمبلی برای تمامی به حاشیه رانده‌شده‌ها بر روی صحنه‌ی نمایش روح جهانی ظاهر شود. به اعتقاد ژیژک پست‌مدرنیسم با نام حفظ ویژگی‌های خاص و جزئی، هر نوع معنای سیاسی و انقلابی و متحول‌کننده را از امور محلی سلب می‌کند و آنها را به تعدادی جزیره‌ی دورافتاده و جدا از هم برای انواعی از نارضایتی‌ها و اعتراض‌های کوچک و کنترل‌شده تبدیل می‌کند. به بیان دیگر، هگل فیلسوفی است که درواقع به ما کمک می‌کند تا چیزهای کوچکِ ما معنای جهانی و بزرگ داشته باشند. سیاست نیز عبارت است از گذار از امر جزئی به امر کلی؛ از مشکلات فردی و یا گروهی به‌سوی معنا بخشیدن جهانی به آن. از این‌رو است که ژیژک معتقد است هگل آن شکاف و چاله‌ای را پر می‌کند که پست‌مدرنیسم آن را به‌وجود آورده است. شکافی که میان «فرد» و «جهان» ایجاد شده است. در اینجا است که خشم خود را از لاکان پنهان نمی‌کند که «از مسائل بزرگ» و مهم وحشت داشت. (نک. ***رودرو با امر واقع***. ص ۲۷)

در مخالفت با تمام کسانی که اتهام توتالیتاریسم را به ژیژک نسبت می‌دهند، باید بگویم که این فیلسوف نماینده‌ی هیچ کلان روایتی نیست، نماینده‌ی هیچ فلسفه‌ی تمامیت به مفهوم قدیم یا جدید آن نیست. برای اینکه این نکته را به‌خوبی درک کنیم، باید تلقی او از ایدئولوژی‌ها را درک کنیم. (متأسفانه در اینجا مجال بررسی آن نیست). ژیژک بر امر کلی به‌عنوان کلی ذهنی و غیرانسانی و تهی‌شده از هرگونه جنبه‌ی خاص تأکید نمی‌کند. برعکس، ژیژک تأکید بر جنبه‌ی کلی

امور محلی را دارد. از این‌رو، جهانی و کلی چیزی تهی شده از جنبه‌های فردی و ویژه نیســـت، بلکه برعکس، چیزهای فردی و ویژه باید به مرحله‌ی جهانی و کلی تعالی یابند. یونیورســـالْ معادل نمادین و درونی مشـــترک برای مشکلات عمومی نیست، بلکه مشـــکلی فردی است هنگامی‌که معنای جهانی به آن بخشیده خواهد شـــد. (همان پروسه‌ای که هگل در دیالکتیک به دنبال آن است.) هنگامی‌که ژیژک می‌گوید: «از نشـــانگان خود لذت ببر!» منظور او این اســـت نشانگان تو بخشی از وجود توست که سرکوب شده و طرد شده است، پس از آن لذت ببر و آن را حفظ کـــن، چراکه ماهیت هر امر جهانی یـــا جوهر درس‌های اخلاق جهانی‌ای که به آن نیاز داریم، خارج از توست که جامعه و معلم و جامعه‌شناس و روانکاو می‌خواهند آن را پنهان کنند، گم کنند و آن را پاک کنند.

نقد عقل فاشیستی

گفت‌وگوی منصور تیفوری با بختیار علی

✧ بگذارید ایده‌ی نخست گفت‌وگو را این‌طور پیش بکشم ــ در طول گفت‌وگو هم تلاشم بر این خواهد بود که به‌طور غیرمنتظره درباره‌ی ایده‌ای جدید بحث کنیم، این کار کمک می‌کند از ژورنالیسم و سؤالات حاضر و آماده و کلیشه‌ای احتراز کنیم، به‌ویژه سؤالاتی که شبیه به نامه‌های اداری و رسمی به‌صورت تکرار و تقلید درآمده‌اند. ناگهان نامی به میان آمد که شاید به خیال کسی هم خطور نمی‌کرد. هرچند کسی این‌گونه واضح و آشکار از آن یاد نمی‌کند، یا بهتر است بگوییم به آن اشاره نمی‌کند: فاشیسم خوابیده بود و دارد بیدار می‌شود. شما عنوان فاشیسم را در شرایطی به‌کار برده‌اید که تنها دو دهه از قیام علیه نوعی از فاشیسم می‌گذرد؛ از طرف دیگر آگاه هستید که فاشیسم دو دستگاه بزرگ دولتی بزرگ و مقتدر را به یاد خواهد آورد: آلمان و ایتالیا با نظامی منظم و دقیق، ارتش قانون‌مند و مقتدر، صنایع بزرگ جنگی، جامعه‌ی مدرن و مردم پرجوش‌وخروش. اما شرایطی که شما از آن صحبت می‌کنید خالی از این نشانه‌ها است. این را چگونه باید تفسیر کرد؟ بهتر است سؤالم را روشن‌تر مطرح کنم: آیا فاشیسم نو شده است؟ تغییر فرم و ماهیت داده است؟ یا به تعبیر شما، فاشیسم چیزی بیشتر از دولت است و باید بنیادهای آن را در جای دیگری جست‌وجو کرد؟ این را به این دلیل گفتم که کراوات‌پوشان دستگاه فاشیستی، به مانند «دانشگاهیان»، می‌توانند فوراً به فرهنگِ واژه‌های سیاسی

پناه برده و بگویند: *این نوع استفاده از اصطلاحات دچار معضل روشی است،* و کار آدم‌های غیردانشگاهی! درحالی‌که خودشان هم واژه و مفهومی که به‌کار توضیح وضعیت بیاید ندارند. با این اوصاف استفاده از مفهوم فاشیسم در شرایط فعلی را چگونه می‌توان توضیح داد؟

... من تصمیم گرفته‌ام وارد گفت‌وگوی بی‌مورد با کسی نشوم، به‌ویژه کسانی که می‌توانند چند مقاله درمورد کسی بنویسند، بدون اینکه تلاش کرده باشند نظریه‌ها و ایده‌هایش را درست بخوانند. توهین و افترا و بازی‌های سیاسی روش من نیست. هیچ‌کس از انسانی که قدرت نوشتن دارد، بدون آنکه قدرت مطالعه کردن داشته باشد خطرناک‌تر نیست. امروزه به‌طور گسترده‌ای با نوعی از این نویسندگان و روشنفکران سروکار داریم. از بحث کردن با این افراد جز هدر دادن وقت چیزی به‌دست نمی‌آید. دیالوگ زمانی شکل می‌گیرد که طرف مقابل هم گوش فرا دهد، مطالعه کند، یا دست‌کم تحمل این را داشته باشد تا تو هم موضع خود را روشن کنی و ایده‌ی خود را کاملاً شرح دهی. برای درک معنای فاشیسم در آن معنایی که من به‌کار می‌برم، چهار پیش شرط و زمینه لازم است که به‌این‌ترتیب آنها را روشن خواهم کرد.

نخست: عقل خود را از مرزهای سلیمانیه و اربیل بیرون ببریم. هنگامی‌که می‌خواهیم مفهوم‌پردازی کنیم باید بتوانیم تمامی منطقه و تمامی سده‌ی اخیر را در نظر داشته باشیم. من این مفهوم و واژه را چنان به‌کار نمی‌برم که از درون مرزهای سلیمانیه جهان را به‌وسیله‌ی آن مطالعه کنیم. آنچه که بر سر آن صحبت می‌کنیم، تاریخ خونبار شرق در صد سال اخیر است. با تمامی جنگ‌ها، ایدئولوژی‌ها، احزاب، حکومت‌ها و اپوزیسیون‌های جنگ‌طلب آن. هنگامی‌که درمورد فاشیسم صحبت می‌کنیم، هدف ما تنها خوانش و بررسی حزب پارتی و اتحادیه‌ی میهنی کردستان نیست، بلکه هدفْ خوانش تاریخ خشونت در شرق است. من بر این باورم که یک رخداد مهم در تاریخ شرق وجود دارد، یک حرکت بزرگ تاریخی؛ و آن نزدیک شدن شرق و غرب است در هنگام ظهور مدرنیته، همزمان با لشکرکشی سپاه امپریالیسم به منطقه. هنگامی‌که مارکس نیز این حرکت را مطالعه می‌کند، می‌گوید تکراری در تاریخ وجود دارد که با این اتحاد تحرک جدیدی خواهد یافت. این لحظهٔ لحظه‌ی ظهور دو فرم بسیار

مهم است، یکی سرمایه‌داری شرقی که فرم اقتصادی مدرنیته است و دومی فاشیسم شرقی که تعبیری از مکانیسم‌های مختلف هویت‌های مختلف است. به‌عبارت‌دیگر، زمان ظهور گفتمان خشونت‌بار جدیدی است که تبدیل به فرم اصلی و غالب تمامی فعالیت‌های سیاسی می‌شود.

دوم: نباید فاشیسم را ویژگی جنبش سیاسی یا ایدئولوژیکی مشخصی دانست، بلکه باید آن را نامی دانست که بر روابط خونینی می‌گذاریم که انسان‌ها و هویت‌ها و تفاوت‌ها را به هم گره می‌زند. به بیان دیگر، فاشیسم شرقی واژه‌ای است برای توصیف روح عمومی‌ای که در بیشه‌ای حاکم شده‌است که ما در آن زندگی می‌کنیم. جنگلی که فیلسوفی همچون فوکو به آن دسپوتیسم [استبداد] می‌گوید. یعنی همان نیرویی که زبان و بیان صحبت کردن ما را متعین می‌کند، ماهیت حقیقت و ماهیت رویای ما را مشخص می‌کند و عقلانی بودن و غیرعقلانی بودن امور را برای ما تعیین می‌کند. به‌عبارت بهتر، فاشیسم نیرویی بسیار بزرگ و سرکوب‌گر است که در درون جهان‌بینی و نظام گفتمانی و نگرش و زبان ما، وجود «دیگری» را به چیزی ترسناک تبدیل می‌کند. فاشیسم نیرویی در روابط ماست که هر چیز بیگانه‌ای را به‌عنوان یک تهدیدِ وجودیِ بزرگ می‌نگرد. در بطن فاشیسم همیشه «دیگری» ترسناکی وجود دارد که یا ما را از بین خواهد برد، یا باید او را از بین ببریم. این «دیگری» در هر گوشه و کناری و در درون هر نوع ایدئولوژی‌ای و در تمامی لحظات تاریخی و در نزد تمامی هویت‌ها وجود دارد. به‌همین‌خاطر این امر ویژگی مشترک تمامی فعالیت‌هایی است که ماشین هویت‌های مختلف را به‌حرکت درمی‌آورد. فاشیسم پدیده‌ای نیست که در نزد کرد وجود داشته باشد و در نزد عرب وجود نداشته باشد. در یک مذهب باشد و در مذهب دیگر نباشد. بلکه کاملاً برعکس، سرکوب تصویر انسانِ دیگر، تبدیل «انسان» به‌وجودی سرکوب شده و غایب، به پارادایم مشترک تبدیل شده است. «دیگری» تبدیل به چیزی می‌شود که هرگز ما و او به هم نخواهیم رسید، هیچ‌چیز ما را گرد هم نخواهد آورد. در اینجا تعریف انسان تنها برای من و افراد هم هویت من مصداق دارد و منحصر به ماست. من و آنچه که من انتخاب می‌کنم، تنها با حذف و اخراج دیگری و نگاه کردن به او به‌عنوان یک موجود حیوانی و غیرانسانی دیدن او اتفاق می‌افتد. حیوانی کردن دیگری ما را به‌سوی خوانشی

ژرف و گســترده از زبان و فرهنگ و سیاست می‌برد. من در جای‌جای زندگی و سـخنان و نگرش انسان شرقی این پروسه‌ی روانی ـ سیاسی را مشاهده می‌کنم؛ پروســه‌ای که به هیچ‌وجه امری در حاشــیه نیست. پروسه‌ای است که ناخودآگاه سیاســی ما همواره با تئوری، گفتمان و ایده‌های جدید آن را می‌آراید و آن را از چشــم پنهان می‌کند. ماشین فاشیستی جایی است که در آنجا خود انسانی ما نیاز بــه متوقف کردن خود حیوانی «دیگری» دارد، درســت در نقطه‌ی مقابل خود تا از وجود انســانی خود مطمئن شــود. فاشیسم انتقال وسیع این پروسه‌ی روانی با مکانیسم‌ها و مراحل مختلف آن به درون سیاست است.

سوم: این تلقی از فاشیسم کاملا مخالف و در تضاد با نگرش تقلیدی و سنتی درمورد سیاســت عمل می‌کند. نگرشی که سیاســت را به‌عنوان زبان ایدئولوژیک گروه یا هویت یا یک طبقه می‌داند. سیاســت در اینجا گزارش یک ترس شــدید درونی است، نه ابزاری برای تعبیر و تفسیر نیرویی از نیروهای خود. نه ابزار انتظام بخشــی و کنترل کردن و به‌پیش بردن، بلکه جمع شدن نامنظم گروهی از انسان‌ها است به دور یک ترس و همچنین به دور یک پناه و پشتیبان. به گِرد تصویر مشترک از دشــمن. یــا در معنای دلوزی آن، جنگلی اســت که در آن میــل به حفظ خود، پنهان شــدن، خود را سیراب کردن، تخلیه کردن و خودارضایی در آن فعال است. همین امر موجب می‌شود که فعالیت و عمل سیاسی حامل ویژگی‌های فاشیستی و مستعد اعمال خشونت‌بار و وحشتناک باشد. در اینجا به‌کارگیری تعاریف سیاست در غرب، برای تعریف کردن سیاســت در شــرق کار بیهوده‌ای اســت. در ورای مفهوم فاشیسم، پرسش اساسی و بزرگتری وجود دارد که تلاش خواهم کرد به آن پاســخ بدهم و آن این است: سیاست در شرق به چه معناست؟ برای پاسخ به این سؤال، نه جان لاک، نه روسو، نه مارکس مستقیماً به‌کار نخواهند آمد؛ باید به دنبال پاسخی روشن‌تر باشیم. طرح مفهوم فاشیسم بخشی از این تلاش است. این مفهوم دروازه‌ای به روی ما می‌گشــاید، بخشــی از محتوای این پارادایم تاریک را آشکار خواهد کرد که از آن طریق می‌توانیم به درون وارد شــویم و یا دست‌کم به‌گونه‌ای ابتدایی به آن بیندیشیم.

چهارم: زیگموند باومن درمورد تلقی فاشیســتی از عقل انســان مدرن به‌عنوان عقلی قانون‌مدار صحبت می‌کند که در قبال آن دولت نقش باغبان را دارد. باغبانی

که موظف به تحقق اصول اصلی مدرنیته درمورد نظم کامل، نظام منظم و زیبا، و اجرای طرح و نقشه‌ی دلسوزانه برای کار است. باومن بر این باور است این نوع نگرش فاشیستی درمورد «دولت همچون باغبان» هماهنگ است با میل و درک خود مدرنیته از دولت. یعنی شباهت‌های ایده‌آل مورد نظر مدرنیته و فاشیسم درمورد دولت بیش از تفاوت‌های آن است. این ایده به‌صورت گسترده به شرق و کردستان نفوذ کرده است. تلاش برای بنیان نهادن دولت نیرومند و مقتدر، دولتی که همه را شامل شود، دولتی که هیچ سطحی را بیرون از خود نگذارد، و وظیفه‌ی آن هماهنگی و انطباق و دربرگرفتن همه‌چیز باشد، نگرشی است که قدرت حاکمه و اپوزیسیون و روشنفکران را به هم نزدیک می‌کند و همه برای دست‌یافتن به آن تلاش می‌کنند. این نوع نگرشْ نگرشی خطرناک است که ماهیت فاشیستی دارد. هر نوع سیاست جایگزین، ابتدا باید از نقد نگرش قدرت بخشیدن تام به دولت شروع کند. دولت در معنای کلی و هر صورت ممکن از آن، نه اینکه اگر دولت در انحصار یک حزب باشد پدیده‌ای خطرناک است، اما اگر چند حزب در آن مشارکت داشته باشند، متعلق به تمام مردم است و در آن صورت چیز بدی نیست. روبه‌رو شدن با این دروغ که لیبرالیسم و فاشیسم را به هم پیوند می‌زند، آغازی برای انتقاد کردن از نگرشی است که دولت را به‌عنوان باغبان معرفی می‌کند. دولت دستگاهی خودسر، خودخواه و کنترل‌گر است. هرچه مقتدرتر باشد، هر اندازه که مشروع‌تر جلوه کند، نیروی او برای کنترل کردن، انتظام‌بخشی و در بند کشیدن بیشتر می‌شود. قدرت جامعه در این است که همیشه بخش نیرومندی از آن خارج از چارچوب دولت باشد. جامعه باید همواره در وضعیت مقابله با دولت و سایه‌های آن باشد؛ باید مخالف با مفهوم نظم، انتظام و کشاندن انسان به درون پروژه‌ها و طرح‌های بزرگ باشد. تزهایی که اینک با نام دولتی که «باید میهن را حفظ کند» و یا «دولتی که باید انسان و همشهریان را به‌وجود بیاورد» و با هدف تحقق دولت قدرتمندی رواج یافته‌اند که باید با ارتش نیرومند و نظام امنیتی کارآمد شهروندان را محافظت کند، تزهایی هستند فاشیستی و متعلق به توتالیتاریسم مدرن. علاوه‌براینکه مدرنیسم در تاریخِ خود هیچ‌گاه شهروندان را حفظ نکرده است، تمام تلاش و نبرد آن، تمامی شعارهای ناسیونالیستی برآمده از آن بخشی از یک تلاش سیستماتیک جهت نظام‌مند کردن انسان در چارچوب خیالات و رؤیاهای فاشیسمی هویت‌های کلان

و بزرگ بوده‌است. از این‌رو نئولیبرالیست‌ها و پوزیتویست‌های کرد هنگامی‌که تفکر لیبرالی را به میان می‌کشند، تنها با آن بخش از این اندیشه کار دارند که در درجه‌ی اول افسانه‌ی دولت انسان‌گرا و عادل را رواج می‌دهد. دولتی که در اساس بر روی این زمین وجود خارجی ندارد. ستایش از فُرم «دولت باغبان» یکی از مهم‌ترین مبانی تفِکر سیاسی ماست. همان‌گونه که بیشترین انتقاد این گفتمان‌ها از دولت‌هایی که در شرق وجود دارند این است که ایده‌ی دولت باغبان را به بالاترین فرم خود متحقق نکرده‌اند. یعنی تبدیل به دولت فعال و مؤثری نشده‌اند که همه‌چیز را به زیر سلطه‌ی خود بکشانند. در اینجا منتقدان پادشاه، از خود پادشاهْ سلطنت‌طلب‌تر هستند. منتقدان قدرت از خود قدرتْ قدرت‌طلب‌تر هستند. اگر به تمجید و تعریفی دقت کنیم که روشنفکران راست‌گرای پوزیتویست نثار سیستم امنیتی می‌کنند، که چطور به‌درستی وظیفه‌ی خود را انجام داده‌اند، متوجه می‌شویم که ایده‌ی دولت قدرتمند و فعال بخش اصلی و ساختار بنیادین این گفتمان است. گفتمانی که قدرتمند کردن دولت را وظیفه‌ی اصلی خود می‌داند و آن را یک حق اثبات شده و طبیعی در نظر می‌گیرد و در میان جوامع رواج می‌دهد. به‌طورخلاصه، بخشی از سخنان من درمورد فاشیسم، صحبت بر سر این نیروی افسانه‌ای است که به دولت داده می‌شود. به‌عبارت بهتر هدف من کنار زدن نقاب لیبرالی از چهره‌ی گفتمان‌های فاشیستی است.

این چهار نکته بسیار ابتدایی و آغازین هستند، تا بدانیم در ورای واژه‌ی فاشیسم صحبت از چه چیزی است و دچار سردرگمی و اضافه‌گویی بیهوده نشویم. البته مطمئن هستم در حین صحبت، به مقایسه‌ی میان فاشیسم غربی و فاشیسم شرقی بازخواهیم گشت. از این‌رو تا اینجا فقط طرح بحث کرده‌ایم. اینکه برخی از منتقدان بر این باورند که فاشیسم پدیده‌ای اروپایی است و نمی‌توان صورت و ویژگی شرقی به آن بخشید، دیدگاهی قابل‌تأمل و موجب حیرت است، چرا که این منتقدان همواره به دنبال انواع ویژگی هستند، همه‌چیز را شایسته‌ی ویژگی می‌دانند، الا فاشیسم. برخی از آنها همیشه صحبت از ویژگی و خصوصیت می‌کنند، صحبت از ویژگی دینی ما، ویژگی اخلاقی، ویژگی دموکراسی، ویژگی تاریخی ما، ویژگی شهرها و احزاب متعلق به ما، اما همین افراد بر این باورند که فاشیسم شرقی به ناچار باید عیناً فاشیسم غربی باشد و نمی‌توان از فاشیسم شرقی با ویژگی

مخصوص به آن صحبت کرد. این نکته‌ای اســـت که من مطمئن هســـتم در ادامه با آن برخورد خواهیم کرد.

◊ اما این مفهوم به‌گونه‌ای غیرمنتظره برخی را آشفته می‌کند. می‌خواهم علت این را بدانم و یا بدانم که شما این را چگونه تفسیر خواهید کرد؟

این‌گونه مخالفت هیســتریک با مفهوم فاشیســم، امری قابل پیش‌بینی است. این واژه برای بســیاری آهنگی آزار دهنده و ناخوش دارد. با خوانش مطالبی که درمورد این واژه نوشــته شده است به‌راحتی می‌توان پی برد که با چه «عقلانیت کاتالوگی» به بحث درباره‌ی آن می‌پردازند. عقلانیتی که در چارچوب و مرزهای تصویری ذهنی متوقف می‌شــود و قادر نیست افق‌های آن را ببیند. اطمینان دارم چنین تلقی‌ای از عقلانیت سیاسی ما را دچار آشفتگی و وحشت داخلی خواهد کرد. هیچ نیرویی حاضر نیســت به درون چنین ســرداب ترســناکی داخل شود. به‌علاوه، این واژه در ســال‌های اخیر در پشت پیمان‌ها و مژده‌های پارلمانتاریسم و دموکراســی قرار گرفته و فراموش شده است. اینک این مفهوم ناگهان بازگشته است و می‌خواهد سخن بگوید. این‌بار صحبت بر سر وجود نیرویی فاشیستی در میان نیروهای غیرفاشیســتی نیست، دشنامی سیاسی نیست که گروهی نثار گروه دیگر کنند، بلکه بسیار فراتر از این خواهیم رفت و می‌گوییم که فاشیسم تنها یک نیروی مشــخص نیســت، بلکه در بنیاد نیروهای تمامی اعصار پنهان بوده است. شــرایطی است که هرگونه پروسه‌ی سیاســی از بطن آن به‌وجود می‌آید. الگویی قوی است که ناخودآگاه سیاسی ما را به کنترل خود درآورده است. فاشیسمْ هویت نیســت، بلکه عاملی است که هویت را می‌سازد. در اینجا یکه خوردن و خشم و ناراحتی چیزی طبیعی است. من درک می‌کنم و با آن مشکلی ندارم. تو خود بهتر می‌دانی عقلانیت سیاســی ما تمامی راهکارهای خود را در مســیر پارلمانتاریسم گذاشته است. هم قدرت حاکم و هم اپوزیسیون این شیوه را به‌عنوان نشانه‌ای از جامعه‌ی دموکراتیک و مدرن پذیرفته‌اند. هنگامی‌که فاشیســـم وجود داشته باشد، انتخابـــات و پارلمـــان و تغییر حکومت تبدیل به بازی‌ای می‌شـــوند که به عاقبتی ترســـناک می‌انجامد. این واژه به‌گونه‌ای رادیکالْ دروغِ آن نوع از حیات سیاســـی که در آن فعالیت داریم را آشـــکار می‌کند. فاشیسم آنَ بخش زهرآلودی است که در تمامی سیب‌ها وجود دارد. تمامی سیب‌های که در تاریکی به آن گاز می‌زنیم،

ممکن است زهرآلود باشد. آنچه که من می‌بینم این است که بیشتر روشنفکران چراغ را خاموش و اتاق را کاملاً تاریک کرده‌اند و آنگاه به سیب گاز می‌زنند. نتیجه‌ی این گاز زدن تسلیم شدن روشنفکری و سیاست ما به افسانه‌های اصلاح و پارلمانتاریسم و تلاش برای ایجاد دولتِ سازمانی و دولتِ نیرومند است که در آن نیروهای امنیتی بتوانند به بهترین شکل وظیفه‌ی خود را انجام دهند. به‌عبارت بهتر، تمامی تئوری‌ها و نظریاتی که قدرت دولت و سازمان‌ها را در مقابل انسانِ تنها و بدون گرایش سیاسی افزایش می‌دهند، کل پروسه‌ی فاشیسم عربی، کردی، ترکی و ایرانی که در این منطقه تجربه شده است و خاورمیانه را به این وضعیت رسانده است، تنها نوعی آرایش کردن فاشیسم با لیبرالیسم است. در اینجا باز لازم است دو نکته‌ی مهم دیگر را روشن نمایم:

نخست: هنگامی‌که از روشنفکر لیبرال و یا پوزیتیویست سخن می‌گوییم سخن ما درمورد یک شخص خاص و یا یک نویسنده نیست. سخن من درمورد گفتمان رایجی است که تمام روشنفکری کردی را دربرگرفته است. صحبت من درمورد درهم شکستن دیوار آهنینی است که نظام نگرش محدودی را در درون ما به‌وجود آورده است. هدف گشودن پنجره‌ای جدید است تا بتوانیم بگوییم می‌توان از اینجا هم چیزها را به‌گونه‌ای دیگر دید.

دوم: باید این را هم روشن کنم که وقتی صحبت از تفکر لیبرالیسم و یا نئولیبرالیسم می‌کنم، هدف من مکاتب فکری غربی نیست، بلکه صحبت درمورد کپی شرقی آن است. درواقع نام دیگری برای آن نمی‌توانم بیابم، وگرنه بخشیدن صفت لیبرال به این نوع از گفتمان نوعی خیانت و ظلم در حق لیبرالیسم است. اما همان‌گونه که مارکسیسم شرقی ارتباط مستقیم و فلسفی با خود مارکس نداشت، بلکه تنها فرمی از ایدئولوژی مارکسیسم بود که سرشار از روح مبارزه‌ی سیاسی منطقه‌ای شده بود، لیبرالیسم شرقی نیز به همان شیوه ارتباطی با بنیادها و اصول فلسفی لیبرالیسم ندارد، بلکه تنها قالب بیرونی و سطحی آن است، پوسته‌ی توخالی لیبرالیسم است که بدون تأمل و اندیشه اخذ شده است و تبدیل به کلیشه‌ای مقدس شده. من بر این باورم امروزه بیشتر تئوری‌ها تحت‌تأثیر همین نگرش لیبرالی به جامعه قرار گرفته‌اند. این نوع نگرشْ نگرشی رایج و فراگیر است. تمامی این نگرش‌ها و تئوری‌ها به‌عنوان نگرش‌های طبیعی و بدون نیاز به دلیل اثبات

و امـوری غیرقابل تردید بـر تمامی فضای سیاسـی و روزنامه‌نگاری و عقلانیت عمومی تحمیل شـده‌اند. ذهن بیشـتر «عامه»، حتی کسـانی که تحت‌تأثیر گفتمان دینی قرار دارند، با این نگرش و سخنان و جهان‌بینی مقید شده است. به‌نحوی که هر نوع نگرش و طرز تفکر دیگر درمورد سیاسـت و حاکمیت به‌عنوان افسـانه و امری غیرممکن نگریسـته می‌شود. تمامی این اتفاقات هم به دلیل فقدان دیدگاهی منسجم درمورد انسان، آزادی، میل و مفاهیم دیگر رخ داده است. اگر صحبتی هم دراین‌باره بشـود، تمام مشـکلات را به دولت ارجاع می‌دهند تا راهکاری برای آن بیابند. به‌عبارت بهتر، گوشـت به گربه تحویل داده می‌شود. مشکل اصلی در اینجا این اسـت که این گفتمان را به‌عنوان تنها شـیوه‌ی اندیشـه‌ی سیاسی و مبارزه بر علیه نظام نشـان داده‌اند. این مشکل اصلی است. مشکل در مواجه با یک شخص خاص نیسـت، بلکه وجود نظامی مقتدر و دیکتاتور و زایل‌کننده‌ی عقلانیت است که در گذشـته زیر نقاب مارکسیسم و یا دین عمل می‌کرد و اینک زیر نقاب تکثر حزبی و پارلمانتاریسـم به میدان آمده اسـت. از عقلانیت دینی گرفته تا عقلانیت لیبرال-پارلمانتاریسـتی هیچ تغییری در بنیاد ذهنی و قالب‌های اندیشه‌ی ما ایجاد نشـده است. پارلمانتاریسم نقاب بزرگی است که مجموعه‌ای از چیزهای ترسناک را پنهان می‌کند. پارلمانتاریسم ادامه‌ی پروسه‌ی باور داشتن به امر ناپیداست که در ایدئولوژی‌های دیگر شـاهد آن بودیم. روح این لیبرالیسم ایدئولوژیک در خدمت فاشیسم قرار دارد، به دلیل اینکه:

۱ـ در خدمت اقتدار بخشیدن به‌دستگاه‌های امنیتی و نظامی و پلیسی قرار دارد که به خود «حزب» می‌گویند. به‌عبارت بهتر، مشروعیت‌بخشـی به تعدادی سیستم کنترل و نظم‌بخشی ترسـناک به انسان است. در شرق حزب نوعی ماشین امنیتی، نظم‌دهنده و نظامی است، نه اینکه واحدی سیاسی باشد. هیچ حزبی در شرق وجود ندارد که در تاریخ ۵۰ سـال اخیر خود به‌عنوان دسـتگاه امنیتی و نظم‌دهنده عمل نکرده باشد.

۲ـ علاوه‌بر اقتدار بخشیدن به حزب، این نوع از گفتمان در پی اقتدار بخشیدن به دولت ــ ترسناک‌ترین ماشین فاشیستی این منطقه ــ قرار دارد.

۳ـ بدتر از تمام اینها این گفتمان در خدمت بازار آزاد قرار دارد که در شـرق به‌معنای کنترل و انحصارطلبی مطلق سرمایه‌ی قوی بر سرمایه‌ی ضعیف است. از

آنجا که پروســه‌ی انباشت سرمایه ارتباطی به بازار و مکانیسم آن ندارد و نتیجه‌ی تلاش و تجارت نیســت، بازار آزاد تبدیل به ماشــینی می‌شــود که همواره سرمایه را تبدیل به «ســرمایه‌ی سیاسی» می‌کند. یعنی تنها کسانی از آن استفاده می‌کنند و راه‌های به گردش درآمدن سرمایه را مشخص می‌کنند که کنترل مطلق بازی سیاست را نیز در اختیار دارند.

تمام ســخن ما درمورد لیبرالیسم در این خلاصه می‌شود: عقلانیت لیبرال و یا پوزیتویست فرم‌های جدیدی از پارادایم‌های فاشیستی است که در جاهای دیگر و یا در دوره‌های گذشــته لباس ناسیونالیستی، دینی و قبیله‌ای و یا حتی مارکسیستی به تن کرده بود.

این نوع گفتمان از منظر سیاســی دارای هیچ‌گونه نماینده‌ی سیاســی و فکری نیســت تا بتوانیم بازخواســتش کنیم. این نوع از گفتمان پارلمانتاریســتی، بعد از شکســت بلوک شــرق، بعد از قیام در کردســتان، بعد از جنگ داخلی، بعد از به بُن‌بست رسیدن قیام مسلحانه در شمال و شرق کردستان، بعد از شکست صدام و ایجاد دولت جدید در عراق و رشد اقتصادی، بعد از نمایان شدن صورت ترسناک گفتمان [سلفی‌گری] در سیمای القاعده و طالبان و داعش... به‌عنوان گفتمان سیاسی افسونگر در همه‌جا ظاهر شد، ناسیونالیسم را دچار بحران کرد و خود به میدان آمد. انتقاد و ســخن من درمورد این گفتمان است، آنچه من درموردش صحبت می‌کنم همین است. این نکته‌ای است که باید بر روی آن مکث کنیم و بپرسیم: آیا به‌راستی ما راه را درســت آمده‌ایم؟ این همان ســؤال تاریخی است که غایب است و هرگز پرسیده نشده است.

اکنون همه تلاش خود را بر روی انطباق و یکی کردن پارلمانتاریسم و دموکراسی نهانده‌اند. انطباقی که کاملاً اشتباه و نادرست است. تمامی نیروهای سیاسی اخذ یک کرســی بیشتر در پارلمان را به‌عنوان فائق آمدنی افسانه‌ای بر ظلم‌وستم می‌انگارند. مســائل مهمی نظیر آزادی، مسائل اقتصادی، شیوه‌ی زندگی، مسئله‌ی دربند کردن انسان با قانون، حیوان نمودن زنان، مسئله‌ی قانونی کردن روح کهنه‌پرستی و تبدیل آن به اخلاق تحمیل شــده بر تمامی انســان‌ها، مسئله‌ی کنترل وحشتناک جسم و تجدید همیشگی فرهنگ سرکوب و استثمار، مسئله‌ی ظهور جامعه‌ای که احساس زیبایی و هنر در آن از بین رفته اســت، مســئله‌ی نژادپرســتی هر روزه‌ی انسان‌ها،

شهرها و گروه‌ها در برابر یکدیگر، مسئله‌ی ظهور رسانه‌هایی که مقلد و دنباله‌رو فرهنگ توده‌ها هستند، مسئله‌ی دور کردن کودکان از آغوش خانواده و تبدیل آنها به ماشین مصرف‌گرا، مشکل مرگ احساسات شاعرانه و خیال در زندگی انسان، مشکل تحمیل نظام کاپیتالیسم به‌عنوان وضعیتی طبیعی و همیشگی در نهاد انسان‌ها و به‌ویژه جوانان... این مسائل و ده‌ها مسئله‌ی استراتژیک دیگر در درون بازی سیاسی و عقلانیتِ بخش عظیمی از جامعه خلاصه شده و همه‌ی آنها تبدیل به مشکل بودجه شده‌اند. اپوزیسیون سیاسی ما تمامی جهان و مشکلات آن را در درون حلقه‌ای خرافی خلاصه کرده است و نام «مشکل بودجه» بر آن نهاده است و از این طریق هم معنا و هم نقش خود را تنزل می‌بخشد. حرف من، فریادی از ته دل برای توقف این روند است. دعوت من برای برگرداندن جهان ما به تصویر واقعی‌اش است؛ برای بازگرداندن اپوزیسیون به‌معنای رادیکال واقعی آن. به باور من باید چراغ را برافروزیم و به راه دیگری بیاندیشیم. این‌گونه خوردن سیب سوم[۱] در تاریکی ترسناک است. فاشیسم نه خوابیده است، نه رفته است؛ در اینجا بوده و همیشه هم اینجا بوده است، حتی تا زمان حال نیز وجودی حاضر بوده است. تنها اینکه نقابش را بسیار زود عوض می‌کند. به بیان دیگر، گفتمان ضدفاشیستی گفتمانی نیست برای نیرو بخشیدن به یک حزب، یک نیرو، یک ایدئولوژی خاص و یا یک تئوری مشخص، بلکه گفتمان نیرو بخشیدن و اقتدار به فرد است در برابر نظام و جامعه و سازمان‌ها. گفتمان ضدفاشیستی گفتمانی است برای در امان داشتن انسان‌ها از این دست خرافات باطلی که گمان می‌کنند یک حزب و یا نیروی سیاسی بدون گذاشتن قیدی بر آنها همه‌ی حقوق و آزادی‌هایشان را تأمین خواهد کرد. گفتمان ضدفاشیستی می‌گوید به هیچ سازمان یا دستگاه نیرومندی تحت

---

۱. «سیب سوم» اشاره به مقاله‌ای از بختیار علی در کتابی با همین عنوان است. سیب سومَ استعاره از آن چیزی است که دارای هیچ‌گونه ماهیت از پیش تعیین‌شده‌ای نباشد. تاریکی چراغ استعاره از این است که سوژه‌ای که سیب را می‌خورد درمورد سالم و یا معیوب بودن سیب به‌واسطه‌ی تاریکی، هیچ‌گونه اطلاعاتی نداشته باشد. همچنین، سیب سوم استعاره از لحظه‌ی یک انتخاب دشوار برای انسان است. زمان رسیدن دو امکان مهم و دو انتخاب بزرگ به بن‌بستی جدی. شکست دوگانگی عظیم و پیدایش امکان سومی که هنوز از ماهیت آن اطلاعی دردست نیست. یعنی ماهیت تاریخی آن کاملاً مشخص نشده است، اما بدون وجود آن سیب نیز امکان پیش‌روی برایمان بسیار دشوار است. این کتاب توسط مترجم همین کتاب باعنوان «آیا با لاکان می‌توان انقلابی بود؟» به فارسی ترجمه و به چاپ رسیده است. مقاله‌ی مذکور نیز در این کتاب آورده شده و به تفصیل درمورد این امکان سوم بحث شده است.

هر عنوان ملی، میهنی، طبقاتی یا دینی نباید تسلیم شد زیرا با این کار نمی‌توان هیچ آزادی فردی را تضمین کرد. این تئوری و ایده‌ای است که از همان آغاز در نوشته‌های من وجود داشته است. آنچه من درمورد آن صحبت می‌کنم، در حزب خلاصه نخواهد شد، شاید در سیاست نیز قابل‌دستیابی نباشد. اهداف آن در درون عالم سیاست قرار ندارد، بلکه تلاشی است برای یافتن آنچه که دلوز به آن «تمایز میان امیال انسانی از امیال فاشیستی» می‌گوید. به بیان بهتر، دعوت به انسانی است که به آسانی نتوان آن را نظم بخشید و همواره بر مسیر گریز، تغییر و عدم تسلیم شدن باشد. انسانی که تبدیل به عضوی از کالبد هیچ نظام و چشم و گوش هیچ‌گونه سیستمی نشود. ضدفاشیسم همواره نمادین، سیال و مهاجر است، به‌گونه‌ای که نظام نتواند آن را کنترل کند. لازم نیست که آزادی و یاغی‌گری همواره در شیوه‌ی سیاسی ظاهر شوند، یا به گفتمان سیاسی محض نیازمند باشند تا بتوانند در برابر نظام بایستند. اما همواره برضد امیال و خواسته‌هایی هستند که نظام سیاسی آن را به‌وجود می‌آورد. ضدفاشیسم به‌گونه‌ای تاکتیکی از سازمان‌ها استفاده خواهد کرد، یعنی به‌عنوان مسیر گذار، کانال گریز و جایگاه توقف موقت به آنها نگاه می‌کند. در جهانی که بنا به گفته‌ی فلیکس گتاری، «همه می‌خواهند فاشیست شوند» دیگر نمی‌توان به هیچ نظامی اطمینان کرد، نه نظام‌های چپ و نه نظام‌های راست‌گرا. برای اینکار ابتدا باید فردی ساخته شود که همیشه آماده باشد خواسته‌های سیاسی خود را برای دست‌یابی به آزادی بیشتر کنار بگذارد. اهمیت دادن به فاشیسم از آن رو است که انسان در هر جامعه‌ای که باشد و عضو هر سازمانی که باشد، آگاه باشد که با نیروی وارد معامله شده است که پر است از «امکان فاشیستی».
از این‌رو به باور من این واژه به‌گونه‌ای رادیکال ایجاد جنبش می‌کند. هرچیزی که این جهان را تکرار نکند برای پارادایم‌های فاشیستی خطرناک است. این اصلِ نخستِ گفتمانِ بقا است؛ نشان قداست آن است. چیزها باید زنده باشند و تداوم داشته باشند و همیشه همچون خود تکرار شوند. گفتمانِ بقا در بطن خود، گفتمان مانع‌تراشی بر راه شکل‌گیری تفاوت‌ها است. عبارت است از «بازگشت همیشگی آنچه وجود دارد» و «حفظ همیشگی من به شیوه‌ی موجود در مقابل تهدیدات بیرونی». فاشیسم نیز برآمده از ترس شدیدی است که حاصل ترس از تفاوت و از بین رفتن است. خشونت شدید عبارت است از ترسی که به‌خاطر هراس از بین

رفتن شـکل می‌گیرد. از این‌رو ویژگی اصلی گفتمان بقا پایبندی به جسد مردگان و تملک آن اسـت. عبادت مرده‌ها تحت عناوین مختلف و با شعارهای متفاوت و اهداف گوناگون روح اصلی نظام اسـت. تقدیس مردن و مرده‌ها تنها نزد کسـانی کـه خـود را منفجر می‌کنند و یا در اجتماعاتی که بعد از مرگ نماد سیاسـی به پا می‌کنند وجود ندارد، بلکه در همه‌جا حاضر است. مرده‌ها باید همواره زنده بمانند و جاودانه دانسته شوند. در بررسی رویکرد نسبت به بیماری جلال طالبانی برای ما روشن می‌شود که چه قرابتی میان گفتمان بقا و اخلاق فاشیستی وجود دارد. «مرگ» نقطه‌ی مقابلِ محور و مفهوم «زندگی جاودان و ابدی» اسـت. از این رو مردن و یا «از کار افتادن» باید همیشـه انکار شود و همیشه پنهان نگه داشته شود. تنها زمانی می‌توان آن را اعلام کرد که زنده‌ی نیرومند دیگری بتواند جای آن مرده را پر کند. فاشیسـم اعلام جاودانگی «من» در مقابل هویت‌های دیگر است. مانند تروریستی که خود را منفجر می‌کند، اما معتقد اسـت نخواهد مرد. حتی بر این باور است که از این طریق جاودانگی خود را اعلام می‌کند. آنکه در این عملیات انتحاری از بین می‌رود، دیگران هسـتند نه خود او. «نامیرایی» تروریستی که خود را منفجر می‌کند و «نامیرایی» جلال طالبانی دارای یک مکانیسـم، یک گفتمان و یک قالب ذهنی و نمادین اسـت. گفتمانی که در آن «من»ی وجود دارد که نمی‌میرد، جاودان اسـت، خـارج از زمان و تغییر و زیست‌شناسـی قرار دارد. عقلانیت فاشیسـتی این‌گونه می‌اندیشد: آنکه می‌میرد و باید بمیرد دیگران هستند، آنکه نمی‌میرد و جاودان باقی خواهد ماند و مرگ یارای از بین بردن او را ندارد ما هسـتیم. در فاشیسـم «مردن» و مترادف‌های آن نظیر: «رسوا کردن، آبرو بردن، تکفیر نمودن و خائن نشان دادن» راه تمایز و جدا نمودن هستند؛ مرزی هستند که منِ سوژه‌ی فاشیستی را از دیگران جدا می‌کنند. از این منظر فاشیسـم شرقی همواره بر مرزها و تصاویر میان مرگ و زندگی، کشتن و زنده شدن متمرکز است. مردن یک مجاز و استعاره‌ی سیاسی برای تمامی کسانی است که سوژه‌ی فاشیستی تحت هر بهانه‌ای می‌خواهد آنها را از بین ببرد (چه به‌صـورت واقعی و چه به‌صورت نمادین). جاودانگی و قهرمان بودن و نامیرایی ملک کسانی است که فاشیسم به آنها قداست می‌بخشد. به‌طورخلاصه در مفهوم فاشیسـم نیروی روانی شدیدی وجود دارد که سبب خواهد شد بسیاری از افراد از آن بترسند.

◊ منصـــور تیفوری: بنابراین از همان ابتدا یک مفهوم را مشـــخص خواهیم کرد: «کاپیتالیسم شرقی» ـــ آن‌گونه پیداست از اساس با مفهوم کاپیتالیسم کلاسیک و غربی متفاوت است ـــ نوعی از کاپیتالیسم که امکان گونه‌ای محلی از فاشیسم را در درون خـــود حمل می‌کند. ایـــن دو ایده همان مفاهیمی خواهند بود که من تلاش می‌کنم در بخش‌های بعدی این گفت‌وگو به آنها بپردازم. دو واژه و مفهوم که احـــساس می‌کنم امکان تعمیم یافتن بیشتری دارند و شاید تحولی در کارهای تئوریک شما نیز باشد: از گفتمان بقا گرفته تا ماشین‌های فاشیستی.

موضوع فاشیسم در نوشته‌های من چیز جدیدی نیست. اولین مقاله‌ی من بعد از قیام در مجله‌ی آزادی، درمورد فاشیســـم بود. متاســـفانه خود من این مقاله را در اختیار ندارم و نمی‌دانم آیا کســـی این مقاله را نگه داشته است یا نه؟ بعدها در این مرحله‌ی جدید، کتاب *ایمان و جنگاوران آن* نخســـتین آگاهی‌بخشـــی مهم درمورد فاشیســـم بود. فاشیـــمی که بر محور قدسی بودن می‌چرخد. قداستی ابدی که باید به جامعه انســـجام و معنا ببخشد. فاشیـــمی که با نام روح ملت صحبت می‌کند و می‌خواهد در چهره‌ی جنگجوی این روح ظاهر شود. قداستی که اینک دلالتی تهی اســـت و می‌توان هر بار چیزی به جای آن قرار داد و به‌گونه‌ای جدید تقدیســـش کرد. یک‌بار به نام مقدس دین، یک‌بار به نام ناسیونالیســـم، یک‌بار هم مقدســـات جدید لیبرالیســـم در معنای دولت نیرومندی که باید میهن را بسازد، پارلمان مقتدر و بازار آزاد.... و یا کلاژی از تمامی این مقدســـات. به باور من هرگز مفهوم «کلاژ ایدئولوژی»، یعنی جا دادن دین در درون یک ایدئولوژی دیگر نظیر ناسیونالیسم و لیبرالیســـم یا برعکس، به مانند امروز ترسناک نبوده است. فضای فاشیـــستی هم در نبرد خونین این مقدســـات علیه یکدیگر و هم در همکاری آنها با هم شکل گرفته اســـت. آنچه که اهمیت دارد این اســـت که فضای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی‌ای شـــکل گرفته اســـت که نمی‌تواند بدون این مقدســـات به حیات خود ادامه دهد. فاشیســـم همان نیرویی است که کنترل معبد را در اختیار دارد و مقدسات را تنظیم می‌کند. به بیان دیگر فاشیسم همان نیرویی است که کاری خواهد کرد که قداستی از قداست‌ها، به‌گونه‌ای خشن جهان پاک و جهان آلوده را از هم جدا کند و ماتریس جاودانه را احیا کند. فاشیســـم همان ماتریس و یا بتی اســـت که مقدسات بزرگ را گرد هم خواهد آورد. چارچوبی برای اسیر کردن همه‌چیز در دو بخش خوب‌وبد،

خیروشر، «دیگری» شیطانی و «ما» جنگجویان عدالت است. مفهوم فاشیسم وابسته به‌همین شبکه‌ی مفهومی است. کارکرد مفهوم فاشیسم تا حد زیادی این است که صفت شیطانی و بد را از انسان‌ها دور می‌کند. برای اینکه به جای تمرکز بر صفات شیطانی انسان‌ها، «در روابط، در انگیزه‌ها، برهم زدن شدید غرایز، برخورد نمادها، صنعت آفریدن توهم، وظیفه‌ی سیستماتیک تکنولوژی، شیوه‌های تقسیم قدرت، تشکیل نیروهای جدید نظامی...» در پی بنیادهای این همه خونریزی باشیم. مکان جست‌وجوی فاشیسم اخلاق خوب و بدِ انسان‌ها نیست. خود این مفهوم برای درهم شکستن دوگانگی گنوسی با تاریکی ـ روشنی، زشت ـ زیبا، خائن ـ جوانمرد، جنگجو ـ برده، است. بازگشت‌های مکرر فاشیسم به دلیل رفتارهای عمومی و برخورد مدرنیسم و سرمایه‌داری با فرم‌های سیاسی پیشامدرن رخ می‌دهد. به این معنی جست‌وجوی ریشه‌های فاشیسم به‌معنی بازگشت به بنیادهای ابژکتیو و تاریخی است. هنگامی‌که صحبت از فاشیسم می‌کنیم، به‌معنای این نیست که در فردیت انسان‌ها به دنبال فاشیسم باشیم، بلکه کاملاً برعکس، تلاش می‌کنیم به روش‌ها و به موقعیت‌های جبری و ترس‌هایی برگردیم که انسان‌ها و هویت‌ها را منقاد می‌کنند. درواقع اگر من می‌گفتم تعدادی از سیاست‌مداران بیمار، احزاب ناسالم و یا یک مدل سیاسی نادرست این فجایع را به بار آورده‌اند، آنگاه ممکن بود این نتیجه‌گیری از آن حاصل شود. اما من از همان آغاز درمورد یک بنیاد نیرومند صحبت کردم، صحبت از یک پارادایم و بنیاد مادی و عقلانی. تلاش من برای درک فاشیسم و گذار از آن و کنار نهادن این چارچوب است. صحبت از یک بنیاد تاریخی مشخص است که تحت‌تأثیر تعدادی از عوامل مادی و درونی بسیار بزرگ موجب می‌شود رابطه‌ی میان هویت‌ها تبدیل به رابطه‌ای خونین بشود. سؤالات اساسی این است: چرا تمامی روابط سیاسی حامل نوعی امکان خشونت‌بار و عمل انتحاری هستند؟ چرا «سوپر اگوی سیاسی» در درون گروه‌ها و افراد این اندازه نیرومند است؟ چرا همواره «تصویر دشمن» به «سیمای حیوانی» نزدیک می‌شود؟ چرا «ناخودآگاه سیاسیِ» ما ماهیت پارانویایی به خود می‌گیرد؟ چه چیزی نظام خشونت‌طلب جدید را به فرم و شیوه‌های کلاسیک آن پیوند خواهد داد؟ تلاش من در درون پاسخ به این سؤالات نهفته است.

به باور من پاسخ این سؤالات از هیچ نظریه‌ی ساده‌ای درباره‌ی ساختار

حکومت به‌دست نمی‌آید. مسئله‌ی فاشیسم تنها مسئله‌ی رابطه میان حکومت و اپوزیسیون نیست، تنها مسئله‌ی یک حاکم و افراد خانواده‌ی او نیست، تنها برای خوانش ماهیت حاکمان نیست؛ برای این نیست که بدانیم چه کسی سلطنت‌طلب و چه کسی دموکرات است، چراکه هر دو قدرت فاشیستی ایتالیا و آلمان به شیوه‌ای دموکراتیک از بطنِ تقسیم قدرت بیرون آمدند. مسئله به این طریق حل نخواهد شد که بگوییم اگر قدرت در قبضه‌ی یک شخص و یا گروه مشخص نباشد، دیگر فاشیسم ظهور نخواهد کرد. امروزه در عراق و سوریه قدرت تنها در اختیار یک گروه خاص نیست و میان صدها گروه و مرکز بزرگ و کوچک تقسیم شده است، اما فاشیسم همچنان در اوج است و در هیچ جای دیگری از منطقه به مانند این دو کشور، فاشیسم در اوج اقتدار نیست. نقل مسائل و خلاصه کردن آنها به این لحظه و دل‌خوش کردن به این که مشکلات آنها به وسیله‌ی تقسیم قدرت هرچه زودتر حل خواهد شد، مایه‌ی ترحم و دلسوزی است. این طرز تفکر می‌خواهد جهان را با عقلانیت قرن هجدهم و مفاهیم پیش از انقلاب فرانسه تفسیر کند. سؤال اساسی درمورد فاشیسم در این لحظه برای ما این است که چرا هر گروهی در شرق خود را با دیوار بلندی از جهان جدا می‌کند؟ چرا «دیگری» به‌عنوان تهدیدی علیه هستی «من» نگریسته می‌شود؟ احساسی که سبب می‌شود «دیگری» را بیرون کنیم؛ و یا از او بترسیم و در پی نابودی‌اش باشیم. یعنی در شرق همواره مسئله‌ی ادغام هویت‌ها و مشارکت اجتماعی مطرح است، چراکه «دیگری» همیشه دیگریِ ترسناک و خطرناک است. چون همیشه شیعه سنی را موجودی ترسناک می‌داند، سنی شیعه را به‌عنوان رافضی می‌نگرد؛ تصویر کرد همواره در نزد دیگر ملت‌ها «تصویر دشمن» است؛ کرد همیشه در ترس شدیدی از جهان و ملت‌های دیگر و وجودِ «دیگری» زندگی می‌کند. حکومت همیشه تصویری شیطانی از اپوزیسیون در نظر دارد و اپوزیسیون نیز در پی شیطانی نشان دادن هرآنچه که شبیه او نباشد فعالیت می‌کند. از این‌رو سیاست در آرزوی کشتن و سربریدن، اخراج، و حفظ خود است؛ پُر است از شخصیت‌های پارانوئیک و سیاست خودمحور. مسئله‌ی فاشیسم در اینجا پرسشی است که مستقیماً به جانب فرم اجتماعی و شکست «درهم آمیزی و تعامل اجتماعی» معطوف می‌شود. به بیان دیگر سؤال اساسی این است که چه چیزی در شرق سبب می‌شود تشکیل جامعه، یعنی گردهم آمدن و نظم مشترک این اندازه

ناممکن باشد؟ چرا این غیرممکن بودن در مکانیسم فاشیستی خود را ظاهر می‌کند و تنها در قالبی ویرانگر بیان می‌شود؟ پاسخ این سؤالات با مفاهیم سلطنت و یا پادشاهی داده نخواهد شد. کافی نیست تنها بگوییم قدرت در یک‌جا جمع شده است و اگر آن را آزاد و تقسیم کنیم دروازه‌ی فاشیسم را خواهیم بست. این مفاهیم حتی برای تفسیر فرم‌های حکومتی بسیار کهن نیز مناسب نیستند، چه برسد به این فرم‌های جدید پر ابهام و جهانی حکومت کردن. این‌گونه دیدگاه و تفسیر حکومت از نظر تئوری آنقدر ضعیف و بی‌بنیاد است که انگار هنوز مارکس درمورد کاپیتالیسم هیچ‌گونه نقدی ننوشته باشد؛ هنوز فروید درمورد ناخودآگاه صحبت نکرده باشد؛ هنوز لاکان درمورد میل چیزی نگفته باشد؛ هنوز هایدگر به نقد تکنولوژی بر نیامده باشد؛ هنوز آدرنو و هورکهایمر نقد عقل دیالکتیکی را ننوشته باشند؛ هنوز فوکو درمورد قدرت و دانش حرف نزده باشد؛ هنوز دلوز درمورد «ماشین‌های میل‌گرا» سخنی نگفته باشد.... انگار هنوز لاکلائو و ژیژک و بدیو به‌دنیا نیامده باشند. انگار که دانش و علم هنوز هیچ راهکاری جهت تفسیر پدیده‌ها به ما نبخشیده‌اند. برای اینکه بتوانیم شرق را تفسیر کنیم، هم به خوانش صحیح از تکنولوژی مدرن نیازمندیم و هم به مفاهیم ناخودآگاه، غریزه‌ی مرگ و لذت. یعنی به مارکس، فروید، لاکان، دلوز و ده‌ها اندیشمند دیگر احتیاج داریم و باید از آنها استفاده کنیم. شرق با تئوری‌های ابتدایی سیاست درمورد الگوی حکومت که هر دانشجوی ترم اول علوم سیاسی با آنها آشنا است قابل تفسیر نیست. شناخت شرق جدید با مفاهیم ساده‌ی سیاسی که در توصیف حاکم و مدل‌های حکومت متوقف شده‌اند نه تنها کاری غیرممکن است، بلکه ساده‌سازی مسائل است تا جایی‌که بتوان شعارهای سیاسی برجسته برای کاربرد پوپولیستی از آنها بیرون کشید.

به‌طورکلی در دیدگاه من نه فردی وجود دارد که ماهیتاً فاشیست باشد، نه نیرویی وجود دارد که از همان روز اول تشکیل نماینده‌ی شیطان بر روی زمین باشد. نه هیتلر از کودکی هیتلر بوده و نه موسولینی، موسولینی. بلکه شرایط و عوامل مادی، تاریخی، فرهنگی و روانشناسی وجود دارند که ترس و هراسی را در درون هویت‌های مختلف به‌وجود می‌آورند و به آنها این آمادگی را می‌دهند که خود به‌گونه‌ای ترسناک با جهان برخورد کنند. نظامی که فاشیسم را به‌وجود آورده است «کاپیتالیسم» است و بخشیدن هر نام و صفت دیگری به این نظام نوعی

فریبکاری و از زیر بار دررفتن است. از بین رفتن فاشیسم در شرق نیز وابسته به از بین رفتن این نوع از کاپیتالیسم درنده و ابتدایی است. اما کاپیتالیسم تنها یک نظام سیاسی ـ اقتصادی نیست، بلکه ماتریسی دینی، فرهنگی، اخلاقی و نمادین است. از این‌رو برخورد با آن تنها یک برخورد سیاسی محض نیست؛ همان‌گونه که فاشیسم نیز یک پدیده‌ی سیاسی ناب نیست، بلکه متأثر از ظهور تعدادی از عوامل در درون بازی سیاست است که تلاش من نیز دستیابی و کشف تعدادی از آنها است. به این دلیل درمورد این نکات مطالبی را بیان کردم تا خواننده به دیدگاه کلی من پی ببرد و در همین ابتدا بداند که تلاش من همواره برای رسیدن به جایی فراتر از چیزی است که نبردهای سیاسی و شعارها و رقابت حکومت و اپوزیسیون آن را مطالبه می‌کنند. اصطلاح فاشیسم در تمام نوشته‌های من حضور داشته است. رمان و دیگر نوشته‌های من خالی از فریاد علیه فاشیسم نبوده است. از ***مرگ تک فرزند دوم***[۱]، و ***قصیده‌ی میهن***[۲] همواره به‌نوعی درمورد فاشیسم نوشته‌ام. بازگشت به آن در زمان حاضر نیز، تلاشی برای به اتمام رساندن چرخشی بنیادین در این حلقه است. مفهوم فاشیسم مفهوم مهمی است برای اینکه بتوانم از دیگر مفاهیمی که در بیست‌وپنج سال اخیر به‌کار برده‌ام درکی به‌دست دهم. مفاهیمی مانند «جامعه‌ی ماتم» «غیب‌باوری» «گفتمان بقا»، «کلاژ ایدئولوژی»، «مرگ حزب» و چندین مفهوم دیگر... مفهوم فاشیسم برای من مفهوم تازه‌ای نیست، و درک مقصود من از آن بدون خواندن مطالب گذشته‌ی من کار دشواری است. فاشیسم در اینجا مفهومی است که تنها به واسطه‌ی ارتباط آن با مفاهیم دیگر می‌تواند مقصود خود را برساند و همه با هم و در کنار هم نظامی از ابزارهای تفسیر را به‌وجود خواهند آورد. آنچه که تازه می‌نماید، واژه‌ی شرقی است در کنار مفهوم فاشیسم. یعنی درک و خوانش فاشیسم در یک منطقه‌ی مشخص جغرافیایی، تاریخی؛ درک ظهور و بنیادهای عمیق آن در دنیای آشفته‌ی قرن بیستم؛ خوانش آن از طریق محورها، روابط و مفاهیم جدید. به بیان دیگر، مهم نیست بدانیم فاشیسم یعنی چه. مهم این است

---

۱. نخستین رمان بختیار علی است که در سال ۱۹۸۶ در مرز عراق و ایران نوشته شد. در سال ۱۹۸۷ بازبینی شد و سرانجام در سال ۱۹۹۷ برای نخستین بار در سوئد به چاپ رسید. این رمان توسط مترجم همین کتاب، به فارسی ترجمه و توسط انتشارات افراز در سال ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است. م

۲. از نخستین اشعار بختیار علی است که به‌صورت قصیده‌ای بلند به چاپ رسیده است. م

بدانیم چرا وجود دارد و چگونه به‌وجود آمده است و نیروی خود را از کجا می‌گیرد و چگونه به حیات ادامه خواهد داد. یعنی باید بتوانیم رابطه‌ی آن با مدرنیته را درک کنیم باید بتوانیم رابطه‌ی آن با زلزله‌های عظیمی که وارد شدن یک نظام جدید در درون مناطق و کالبدهای سیاسی و هویت‌های مختلف ایجاد کرده است را دریابیم. سخن من درمورد رابطه‌ی خشونت با اصول و بنیادهای کاپیتالیسم و ظهور تکنولوژی است. صحبت از کارکرد مدرنیسم در پروسه‌ی ویران کردن و بازسازی هویت‌ها در قرن بیستم است. البته با کمک رویکردهای روانشناسانه‌ی جدید در زمینه‌ی روانشناسی توده‌ها که در این موقعیت به میدان آمده‌اند. این همان بخش مهمی است که امیدوارم بتوانیم بهتر و بیشتر درباره‌ی آن صحبت کنیم. البته نباید فراموش کرد، هنگامی‌که صحبت از فاشیسم شرقی می‌کنیم به این معنا نیست که فاشیسم شرقی هیچ شباهتی به فاشیسم غربی ندارد، فاشیسم شرقی دربرگیرنده‌ی بیشتر ویژگی‌های فاشیسم غربی است، به‌علاوه‌ی چندین ویژگی خطرناک و جدید دیگر. امیدوارم فرصت شود در این گفت‌وگو درمورد آن صحبت کنیم.

◇ دگرگونی عجیبی در تصویر شر و یا شیطان وجود دارد که در اینجا تلاش خواهم کرد آن را شرح دهم: در افسانه‌های بین‌النهرین شیطان دارای سیما و چهره است؛ بخشی از بازی‌ها است و هرچند وقت یکبار قربانی می‌شود و باز به درون بازی برمی‌گردد، اما نمی‌میرد. مانند افسانه‌های آفرینش بابلی و آتراهاسیس و کتاب مقدس، در همه‌ی اینها، شیطان بخشی همیشگی از بازی است. هر بار خواهد آمد و وسوسه‌ی ویژه‌ای با خود دارد. کارهای او قابل‌مشاهده است و حتی گاهی هم نبی می‌تواند با او صحبت کند. [...] اما بعد [...] سیمای شیطان کم‌رنگ می‌شود. این ناپدید شدن چهره‌ی شر و یا شیطان تا آغاز ادبیات رمانتیک و ظهور فرانکشتاین و دراکولا ادامه دارد. اما دراکولا از این پس یک شخصیت شهرنشین و مدرن است. لباس مدرن به تن دارد و ساکن سرزمین شب است. خواست و میل دراکولا در نزد مارکس تبدیل به سرمایه می‌شود؛ یعنی مارکس زمانی سرمایه را کار مرده می‌نامد که خون کار زنده را می‌آشامد. در همین ایام و در نزد بودلر شیطان خود را در سه سیما نشان می‌دهد: سیمای نخست مالک رسانه‌های جهان است که می‌تواند با شیپوری بزرگ تمام جهان را به جنبش وادارد؛ سیمای دوم مالک دارایی بزرگی است که تلاش و رنج انسان‌ها بر جسم او حک شده است؛ سیمای سوم زن

زیبایی اســت که می‌توانــد تمامی قدرت‌ها را رام کند، اما درواقع عجوزه‌ای زشــت اســت. این ســه بودلر را تحریک می‌کنند و او متأسف اســت که چرا اینها زمانی که او هوشــیار اســت و از خود خبــر دارد از او تقاضای معامله نمی‌کننــد، چراکه اگر چنین کنند بدون شک او قبول خواهد کرد. بعد از این همه تغییر چهره، متوجه آمدن دولت و عدم‌وجود همیشــگی سیمای شر هســتیم؛ لویاتان یا همان هیولای افــسانه‌ای خود تبدیل به بنیان‌گذار نظم و انتظام می‌شــود. انگار شــر ســیمای خود را تغییر داده باشــد و یا ازبین‌رفته باشــد، انگار در نهادها و سازمان‌ها، در ماشین‌های بوروکراتیک دولتی مســتحیل شده باشد. در اینجا به کافکا می‌رسیم. هنگامی که دیگر نمی‌دانیم بلا و شــر از کجا می‌آید، نمی‌دانیم دادگاه کیســت و نمی‌دانیم که گرگوار چگونه به یک سوســک بزرگ تبدیل می‌شــود. بعد از او نیز بکت و جهان خالی از انسان را داریم. انسان سرگردانی که حتی دیگر زبان را نیز در اختیار ندارد. تمام این‌ها تعبیر این است که ارگان‌ها و سازمان‌ها چگونه می‌توانند سیمای شر را پنهان کنند و ما را به این حکم بودلر برسانند که «بزرگ‌ترین فریب و مکر شیطان این است که باور کنیم شیطان وجود ندارد». شاید آنچه شــما درمورد فاشیسم می‌گویید را بتوان در چنین دیالکتیکی قرار داد. دیالکتیکِ سازمان‌بخشی شر به‌گونه‌ای که نامرئی بودن سیمای آن موجب شود که او را احساس نکنیم. دراکولایی که نامیرا است، هرچند وجود دارد و هرگز هم نخواهد مرد. همان‌گونه که مســیح فقط شیطان را به‌درون چاله‌ای بی‌انتها می‌اندازد و هرلحظه ممکن است او برگردد. این نکته در پایان بسیاری از آثار ژانر وحشت نیز دیده می‌شود؛ انگار همواره به ما می‌گویند «او» آنجاست.

درســت است، تلاش عظیمی در کار است برای ناپدید نمودن همه‌چیز. بسیار مهم است که ندانیم چه کسی **گرگوار سامسا** را تبدیل به سوسک کرده است، هرگاه بــه فریبی که بودلر از آن صحبت می‌کند دچار شــویم، آنگاه گروهی از انقلابیون ظهور خواهند کرد که با منطق **کاوه‌ی آهنگر** عمل می‌کنند. تنها جســم حاکم، ســر ضحاک و تاج‌وتخت پادشــاه برای آنها مهم است. این کار نوعی ساده‌کردن قدرت و نظام و پنهان نمودن و انکار آن است. استراتژی تفکر فاشیستی بر انکار نظام شکل گرفته اســت که بر پایه‌ی انکار ماتریس بنیان نهاده شــده اســت. خلاصه نمودن آشفتگی و ابهامات نظام در زیر نام یک حاکم، تصویری از نظام است که تنها برای نقل در داستان‌های کودکان مناسب است. در داستان کودکان می‌توانیم شر و زشتی

و بی‌عدالتی را همگی در سیمای پادشاهی خشونت‌طلب و افراد او نشان دهیم. البته هر تئوری‌ای که بخواهد تاریخ کابوسی که در صد سال اخیر در شرق اتفاق افتاده است را مطالعه کند، باید قبل از هرچیز این تصویر را به‌کناری نهد. من بسیار تلاش می‌کنم خود را از واژه‌ی شیطان دور نگه دارم، هرچند می‌دانم برای تو این واژه تنها یک واژه‌ی استعاری است، اما در جامعه‌ی ما استعاره نیز با نگاه ایدئولوژیک نگریسته می‌شود. فاشیسم برای من نوعی نیروی نهفته و امکانی در درون روابط است که هرچند وقت یکبار به واقعیت تبدیل می‌شود. یعنی از «امکان خشونت»، «خشونت نمادین»، «خشونت استعاری» تبدیل به «خشونت»، «جنگ» و «نبردهای خونین» خواهند شد. اما چه موقع می‌توانیم این گذار از «امکان» به «رفتار» را فاشیسم بنامیم؟ این سؤال اصلی است. فاشیسم نمی‌تواند تنها یک نیرو باشد که بخواهد قدرت را دردست‌بگیرد و بخواهد تمامی نیروهای دیگر را سرکوب کند و آنها را از بین ببرد. فاشیسم می‌تواند صفت چند نیرو باشد که در جهت ویران کردن و از بین بردن یکدیگر، خود و جامعه را به درون نبرد بزرگ بقا و فنا می‌کشند. فاشیسم در لحظه‌ای بسیار آشکار و برجسته می‌شود که دیگرگون بودن انسانیت دیگران در یک صفت، یک نشان و یک رویکرد خلاصه شود. به‌عنوان نمونه: خلاصه کردن موجودی ذیل نام زن، کرد، عرب و یا سنی... این خلاصه کردن ترسناک دروازه‌ی نخست را برای ویران نمودن دیگری می‌گشاید. این نخستین گام برای کشتن و از بین بردن و محو دیگری است. این خلاصه کردن چیزی نیست که تنها در عقلانیت حاکم و پادشاه اتفاق بیفتد و ما نیز تنها در آنجا به دنبال آن باشیم، بلکه در نظام گفتمان و در درون جهان‌بینی و ایدئولوژی‌های رایج سیمای خود را خواهد یافت؛ در روان‌شناسی افراد جا می‌گیرد؛ در روابط بنیادی سیاسی با روان‌شناسی سرکوب و تصویرگری و نمادین کردن، همراه با ظهور آماده بودن تکنیک نظامی قوی که عمل خشونت را هم خشن‌تر و هم آسان‌تر می‌کند. فاشیسم موجودیتی ساختاری است. به این ارتباط ندارد که اگر پیشوا فرزند یا پسر عمه‌ی خود را به‌جای خود به پیشوایی بگمارد، سلطنت است و اگر همرزم خود را به جانشینی برگزیند حکومت فاشیستی است. این تئوری‌ها اساساً مرزهای صحبت درمورد فاشیسم را خلاصه و ناچیز می‌کنند. البته فاشیسم ما (منظورْ فاشیسم در فرم کردی آن است) فاشیسمی نیست که خود را در یک دولت کامل ببیند، اما این بدین

معنا نیست که به‌عنوان یک امکان حاضر و ترسناک وجود ندارد و نمی‌تواند در مدت کوتاهی تبدیل به پدیده‌ای نظامی و شبه‌نظامی شود و از یک فاشیسم مرزدار و محدود تبدیل به هویتی جنگ‌طلب شود درمقابل دیگران و یا نبرد همگان در برابر همگان. در ۱۷ شوبات[1] شاهد بودیم در مدت چند روز نیروهای اتحاد میهنی کردستان با نیروهای نظامی و تبلیغاتی خود تبدیل به یک نیروی شبه‌نظامی فاشیستی منظم و بزرگ شدند. نیروهای پارتی دمکرات کردستان منظم‌تر و فرمان‌پذیرتر و فاشیست‌تر هستند. تمام نیروهای اپوزیسیون قادرند درعرض چندساعت نیروهای مسلح خود را به خیابان‌ها بکشانند. قدرت آماده کردن سریع نیروی شبه‌نظامی فاشیستی در حیات سیاسی جامعه‌ی ما مایه‌ی حیرت است. این نوع توانایی سریع برای آماده شدن منظم نظامی به‌عنوان یک لشکر مسلح و جنگجو، تنها یک تصمیم و اراده‌ی سیاسی نیست، بلکه حاکی از آمادگی اجتماعی و روانی عمیقی در پشت این پدیده است. این آمادگی سریع نظامیِ فاشیستی در چندین مقطع تاریخی در شرق اتفاق افتاده است. در جنگ داخلی لبنان که در مدت کوتاهی تمامی احزاب سیاسی تبدیل به نیروهای نظامی وحشی و خطرناکی شدند؛ در جنگ داخلی کردستان، در عراق بعد از صدام و بالاخره در سوریه‌ی امروزی. بگذار مثال کوچکی بزنم. من در سال ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵ مدتی در دمشق بودم. در ظاهر هیچ‌چیز نشان نمی‌داد که چنین فاشیسم ترسناک، چنین روح انسان‌خوار و این میل شدید به گوشت و خون انسان‌ها در این جامعه وجود داشته باشد. اما در بطن و ژرفای جامعه، در خشونت‌های روزمره، در جدایی زندگی مادی و معنوی جامعه، در تمایزات سیاسی، در اخلاق جنسی این کشور، در فاصله‌ی زیاد طبقاتی میان طبقات مختلف و بالاخره در این جدایی‌های اجتماعی که تمام جامعه را دربرگرفته بود انسان می‌توانست شبح امروز را ببیند. می‌دانی که در غیاب اپوزیسیون انسان‌گرای واقعی، نیروهای شکست‌خورده به‌آسانی تبدیل به ابزار نیروهای تندرو

---

۱. تظاهرات ۱۷ شوبات (فوریه) ۲۰۱۱ شهر سلیمانیه کردستان عراق، در حمایت انقلاب مردم تونس و لیبی برگزار شد، اما پس از تیراندازی مأموران پارتی دمکرات کردستان (یکی از احزاب حاکم)و کشته شدن «ریژوان» در مقابل دفتر حزب، تبدیل به تظاهرات ضددولتی در کردستان عراق شد. بسیاری از روشنفکران و نویسندگان کرد در حمایت از این جنبش به صف معترضان پیوستند، بختیار علی نیز از جمله حامیان این جنبش ضددولتی در کردستان عراق علیه احزاب حاکم در فدرال کردستان به‌ویژه حزب پارتی به رهبری مسعود بارزانی بود. م

و فاشیستی خواهند شد. البته به‌ظاهر چیزی مشخص نیست، اما همان‌گونه که دلوز می‌گوید: «حقیقت هرگز در درون چیزهای ساده و معمولی قرار ندارد.» ما قبل از هرچیز سر و کارمان با فاشیسمی است که در مرحله‌ی تصویر و هستی نمادین فعالیت می‌کند. فاشیسمی که در مرحله‌ی خیال و اندیشه و فانتزی هر روزه با اشاره، با خشونت و با روحیه‌ی یورش بردن حضور دارد. لازم نیست فاشیسم همواره در فرم فاشیسم سازمان یافته‌ی دولتی ظاهر شود. نمی‌توانیم فاشیسم را در یک فرم و شیوه و یا یک سیمای مشخص خلاصه کنیم. نمودهای ظاهری همه‌چیز را درمورد واقعیت این پدیده به ما نمی‌گویند. به‌عنوان مثال: من در نوشته‌های قبلی خود نوشته بودم که کشتارها زنجیره‌ای هستند. منظورم این نبود که بگویم کسی که **کاوه گرمیانی**[1] را کشته است، همان کسی است که **سوران مامه حَمه**[2] را به‌قتل رسانده است. تئوری من به ورای این حرف‌ها نظر دارد. حرف من این است که آنچه با آمدن مدرنیته اتفاق می‌افتد، آنچه که در [این منطقه] اتفاق می‌افتد، آنچه فاشیسم ترکیه مرتکب آن می‌شود و جنگ‌های داخلی در خاورمیانه همه و همه را می‌توان در درون یک حلقه تفسیر کرد. آنچه در زندان‌های مخوف ترکیه، در کردستان غربی و در دوز و کرکوک اتفاق می‌افتد و روزانه هزاران انسان بیگناه کشته می‌شوند و همچنین آنچه در دمشق و فلوجه اتفاق می‌افتد، همه محصول یک نظام و یک نوع از روابط هستند. تفاوت ظاهری میان یک جنایت با جنایت دیگر به‌معنای این نیست که ماتریسی بزرگ آنها را دربرنگرفته است. در اینجا لازم است پرسیده شود باید در درون این ماتریس چگونه به این تفاوت‌ها نگاه کنیم و اینکه رابطه‌ی هویت‌ها با این ماتریس چگونه است؟ این سؤالی رواست که برای هدفی ناروا پرسیده می‌شود. من در تمام ایده‌ها و نظرهای خود تلاش کرده‌ام به آن پاسخ بدهم. در حقیقت مشکل اصلی عقلانیت شبه لیبرالی شرقی این است که مفهوم و واژه‌ی تفاوت را به چند تفاوت ساده و ظاهری تقلیل می‌دهد. هنگامی که از ماتریس

---

۱. از روزنامه‌نگاران فعال کردستان که در سال ۲۰۱۳ در شهر سلیمانیه ترور شد. کاوه گرمیانی برای روشنگری درباره‌ی چندین پرونده‌ی فساد و افتضاح سیاسی، در چند سال اخیر همواره در معرض تهدید بوده است. وی همچنین علیه تهدیدکنندگان خود نیز چندین‌بار به مقامات قضایی شکایت کرده بود. م

۲. روزنامه‌نگار ۲۳ ساله‌ی کرد که برای روزنامه‌ی لوین کار می‌کرد. وی در سال ۲۰۰۸ در کرکوک و در خانه‌اش به ضرب گلوله از پا درآمد. م

فاشیستی صحبت می‌کنیم صحبت از کشتن تفاوت است. صحبت از فاشیسم به‌معنای صحبت از جهانی است که در آن تفاوت نمی‌تواند آزادانه به حیات خود ادامه دهد. صحبت بر سر این نیست که آیا تفاوت وجود دارد و یا نه؟ تفاوت همواره وجود داشته است، دارد و خواهد داشت. زندگی و جامعه و حتی درون سوژه‌های انسانی از تفاوت‌ها شکل گرفته است؛ در اینجا من دلوزی هستم، نه هگلی. صحبت بر سر این است که این تکثر و تفاوت چگونه از بین خواهد رفت، چگونه محدود خواهد شد و چگونه به زنجیر کشیده می‌شود؟ دشمنیِ فاشیسم همیشه دشمنی بر بنیاد تفاوت بوده است؛ خلاف تفکر لیبرالی که ابتدا از این نکته شروع می‌کند که وجود تفاوت‌ها مسئله‌ساز نیست و تنها باید خوب‌وبد را در میان آنها جدا کنیم و در هنگام انتخابات به خوب رای بدهیم تا به این طریق جامعه و تاریخ رنگ‌وبوی بهتر و زیباتر به خود بگیرند. اما درواقع باید صحبت از این باشد که چرا تفاوتْ آزادانه نمی‌تواند وجود داشته باشد و درمورد خود سخن بگوید؟ این سؤالی اساسی است. کسانی که می‌گویند تئوری فاشیسم شرقی تفاوت‌ها را از بین می‌برد، واژه‌ی تفاوت را نادرست به‌کار می‌برند. به نام واژه‌ی تفاوت می‌خواهند بگویند میان فاشیسم صدام حسین و فاشیسم آتاتورک تفاوت وجود دارد. ... میان انتخابات فرمایشی در کردستان و دیگر کشورهای منطقه تفاوت وجود دارد. می‌خواهند نشان دهند که ما در اقیانوسی از تفاوت و اختلافات زندگی می‌کنیم و فقط کافی است تلاش کنیم و راه خود را از میان راه‌های گوناگون موجود پیدا کنیم. اگر فلان کاندیدای ریاست‌جمهوری را نمی‌پسندید می‌توانید کاندیدای دیگر را انتخاب کنید، اگر محمد مُرسی را نمی‌خواهید می‌توانید سیسی را انتخاب کنید، اگر اردوغان را نمی‌پسندید فتح‌الله گولن را نیز به‌عنوان انتخاب پیش‌رو دارید. اگر فتح‌الله گولن را هم نمی‌پسندید دولت باغچلی هست که انتخابش کنید... این افراد می‌خواهند به ما بگویند: «نگاه کنید! فضا و شرایط سرشار از تفاوت و گوناگونی نیروهای سیاسی است، درحالی‌که کسانی که صحبت از فاشیسم می‌کنند تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرند. مانع از آن می‌شوند که تفاوت‌ها را ببینیم، آنها بر سر راه ما مانع‌تراشی می‌کنند. به‌طورخلاصه می‌توان گفت که به نظر آنها خاورمیانه پر از تفاوت‌هایی است که نمی‌توان آنها را درون یک ماتریس قرار داد. یعنی نمی‌توان نیروهای نظامی سپاه عراق و ژنرال‌های ارتش ترکیه را محصول یک نوع نظام و

عقلانیت مشترک قلمداد کرد. آنها نمی‌خواهند ببینند عقلانیت مشترکی که کمونیسم و تفکر دینی رادیکال را به‌هم پیوند زده است، عقلانیت فاشیسم عربی و فاشیسم ترکی را نیز به‌هم نزدیک خواهد کرد و الی آخر...

دوست عزیز! این نوع صحبت کردن صحبت از تفاوت و ستایش آن نیست، بلکه فریب انسان‌ها است تا در این لحظه و در این نقطه از جهان در درون این پارادوکس و این توهم غرق شوند و میان شیطان و همدست شیطان یکی را انتخاب کنند و بر این باور باشند به‌خاطر انسانیت و آینده تلاش کرده‌اند. این طرز تفکر و جهان‌بینی به تمامی احزاب و نیروهای سیاسی نفوذ کرده است تا بتوانند همیشه با لباس و ظاهر جدیدی به روی صحنه برگردند و میلیون‌ها انسان را به دنبال بکشانند که خود را با این توهم فریب می‌دهند که گویا برای دنیای جدید مبارزه می‌کنند و در میان درخشش تفاوت‌ها رنگ موردعلاقه‌ی خود را یافته‌اند. همانند همان فریب و دروغی که اخوان المسلمین و رفورمیست‌ها در مصر انجام دادند. [...] این توهماتِ متفاوت بودن به این دلیل آفریده می‌شوند تا نشان دهند تفاوت واقعی هنوز وجود دارد. تا بتوانند نشان دهند نیروی «متفاوت بودن» که فاشیسم آن را به‌شدت سرکوب کرده است هنوز در اینجا حاضر است و هیچ مشکلی ندارد. می‌خواهند به ما بگویند نگاه کنید، تفاوت‌ها در این جامعه هر روز بی‌هیچ مشکلی متولد می‌شوند و لباس خود را به تن می‌کنند. با این تئوری هم نظام به حیات خود ادامه خواهد داد و هم حکومت ادامه خواهد داشت. به‌طورخلاصه، تمامی تفاوت‌هایی که ماشین‌های فاشیستی آنها را در نطفه خفه می‌کنند و همه را شبیه به هم می‌کنند، در دیدگاه آنها به‌عنوان تفاوت‌های واقعی به مردم عرضه می‌شوند. به بیان بهتر، آنها همان چیزی که کاملاً تفاوت را از بین خواهند برد را به‌عنوان تفاوت عرضه می‌کنند. خاکستری که از شکست و سوختن تفاوت‌ها به‌وجود آمده است را تفاوت می‌نامند. در فضایی که لازم است از مرگ تفاوت‌ها صحبت شود و فریاد احیای آنها سر داده شود، آنها صحبت از وجود تفاوت‌ها می‌کنند. این کار تنها یک اشتباه معرفت‌شناختی نیست، بلکه فریبی ایدئولوژیک است. انسان اگر فریب تفاوت و پارادوکس‌های توهمی را بخورد، برای همیشه در درون یک حلقه‌ی توهمی گیر می‌افتد و تا زمان مرگ مجبور خواهد شد آنچه که وجود دارد را بازتولید کند. مجبور خواهد شد بگوید [اگر به جای دولتمردان فعلی

دیگران بر سر کار بودند، این یا آن کشور] میدان اصلاح و پیشرفت بود. هرگاه این دروغ‌ها را به‌طور کامل پذیرفتیم آنگاه می‌توانیم با نام تفاوت مانند یک فعال سیاسی وارد مبارزه‌ی سیاسی شویم. واژه‌ی فاشیسم آن‌گونه که من از آن استفاده می‌کنم، برای نشان دادن این پارادوکس توهمی و فریب‌کارانه است. صحبت از خفه نمودن تفاوت‌های واقعی است، تفاوت‌هایی که از انسان منفرد بروز می‌کنند؛ از عقلانیت فردی ساطع می‌شوند؛ از اخلاق انسانی سرچشمه می‌گیرند؛ در مخالفت با فاشیسم گروهی شکل خواهند گرفت و از هویت‌هایی به‌وجود خواهند آمد که در هراس از بین رفتن و فنا زندگی نمی‌کنند و به دیگری حمله نمی‌آورند. من به دنبال یافتن تفاوت واقعی میان جلال طالبانی و مسعود بارزانی و نوشیروان مصطفی نیستم. من در تنوع انسان‌ها، در نظامی که حق متفاوت بودن مطلق انسان‌ها را به‌رسمیت می‌شناسد و از آن محافظت می‌کند به دنبال تفاوت می‌گردم، نه در نبردهای شعارگونه‌ی سیاستمداران. ما اکنون در یک نظام سرکوبگر زندگی می‌کنیم که تمامی تفاوت‌ها را از بین برده است. هنگامی‌که از فاشیسم صحبت می‌کنیم صحبت بر سر از بین بردن تفاوت‌ها است، صحبت از اخراج انسان‌ها است، انسان‌های منفردی که منبع تمامی تفاوت‌ها هستند. تا زمانی‌که جنگ داخلی وجود داشته باشد، تا زمانی‌که خونی ریخته شود، تا زمانی‌که دیکتاتوری وجود داشته باشد و دموکراسی از بین برود، تا زمانی‌که پارلمان فرمایشی باشد به‌معنای این است که تفاوت‌ها از بین رفته‌اند و قادر به تفسیر و بیان خود نیستند. دیدگاه و رویکرد عقلانیت لیبرال در اینجا مایه‌ی استهزا است، از یک‌طرف صحبت از کشتن تفاوت‌ها می‌کند و از طرف دیگر هنگامی‌که انسان بخواهد صحبت از این فضا و موقعیت کند و نامی بر آن بنهد و هنگامی‌که کسی بخواهد مکانیسمی که این قتل و کشتار را تعیین و مشخص کند، سخن‌گویان گفتار لیبرالی پشیمان می‌شوند و صحبت از این می‌کنند که خاورمیانه پر است از تفاوت. در اینجا انسان نمی‌تواند برای همیشه به خود دروغ بگوید: واقعیت این است که یا واقعاً تفاوت‌ها را از بین می‌برند و آنها نمی‌توانند خود را بیان کنند و نوعی مکانیسم شبیه‌سازی و یک‌دست نمودن انسان‌ها در همه‌جا حاکم است، که اگر این را بپذیریم به نظریه‌ای می‌رسیم که من از آن صحبت می‌کنم؛ یا اینکه باید این را بپذیریم که خاورمیانه پر است از تفاوت؛ تفاوت‌ها هیچ‌گونه مشکلی پیش روی خود ندارند؛ می‌توانند به آزادی

خود را بیان نمایند؛ به‌آسانی می‌توانند در رقابتی آزاد شرکت کنند و در آنجا نیرو و ضعف خود را بیازمایند. با پذیرش این نظر دیگر صحبتی از فاشیسم باقی نخواهد ماند، حتی دیگر صحبتی از انحصارطلبی و دیکتاتوری حکومت هم باقی نخواهد ماند.

مؤخره‌ی مترجم

رولان بارت در مقدمه‌ی کتاب *درجه‌ی صفر نوشتار* با این عبارت آغاز می‌کند: «اِبِر هیچ‌گاه شماره‌ای از پر دوشن را بدون پراندن چند «لعنتی» و «نکبتی» آغاز نمی‌کرد. این واژه‌های بی‌ادبانه هیچ‌معنایی نداشتند، ولی از چیزی نشان می‌دادند. از چه چیز؟ کلیت یک وضعیت انقلابی. این نمونه‌ای است از نوشتاری که کارکرد آن تنها ارتباط‌گیری یا توصیف نیست، بلکه تحمیل یک فرازبان است که هم تاریخ و هم جایگاه انسان در تاریخ به‌شمار می‌آید.» (رولان بارت، *درجه‌ی صفر نوشتار*. ص ۲۷)

به باور بارت هر متن و نوشته‌ای علاوه‌بر فرم دستوری و موضوعات درونی خود، دلالت بر نوعی نشانه‌ی فرا زبانی و حکایت از وضعیتی تاریخی و اجتماعی دارد که نویسنده در بطن آن قرار دارد. بختیار علی و مریوان قانع در درون جامعه‌ای پدرسالار زندگی کرده و تجربه‌ی دیکتاتوری پدر را به‌خوبی درک کرده‌اند. با الهام از آموزه‌های نظام پدرسالاری و باتوجه به ناخودآگاه هر نویسنده، هر دو سعی در اثبات حرف خود و نادرست جلوه دادن سخن دیگری دارند. آنچه که ختم‌الکلام دیکتاتوری است و سخن آخر را همیشه او می‌زند و هرگز اعتراف به‌درستی حرف دیگری و اشتباهات خود نخواهد کرد. چه بسا مریوان برخی ایرادهای درست از بختیار گرفته باشد و بالعکس. به‌عنوان نمونه به‌نظر من مریوان برحق است زمانی‌که می‌گوید دفاع در کوبانی نوعی دفاع ناسیونالیستی است. البته نه تمام این سخن درست و نه تمامی آن اشتباه است. وجود گریلاهای[1] مسلح وابسته به احزاب چپ

---

۱. Guerrilla به معنی چریک، نامی است که اعضای نظامی احزاب چپ کردی، به‌ویژه مبارزان پ‌ک‌ک، ←

در کوبانی که با اهداف ناسیونالیستی و میهنی می‌جنگند دلیلی بر این ادعای مریوان است. در کنار آنها نیز مردم بومی کوبانی هیچ‌گونه هدف ناسیونالیستی در سر نداشتند و تنها برای حفظ خانه و کاشانه‌ی خود می‌جنگیدند. با این آگاهی که اگر خانه را ترک کنند آن سوی مرز وضعیت بهتری از جنگ در داخل شهر نخواهند داشت. ترکیه سال‌ها است که هویت کردی را انکار و با کردهای کشور خود به مانند بیگانگان و ترک‌های کوه‌نشین برخورد می‌کند، پس چگونه کردهایی از یک کشور دیگر امید زندگی بهتر از نبرد با داعش را آن سوی مرز انتظار داشته باشند.

۱

داعش به‌عنوان یک مازاد در نظام جهانی به‌وجود آمده است. اسلاوی ژیژک در کتاب ***به برهوت حقیقت خوش آمدید!*** با اشاره به فیلم اینک آخرالزمان، سرهنگ اخراج شده‌ی ارتش آمریکا را که به جزیره‌ای رفته و بساط دیکتاتوری و خشونت به‌پا داشته است، به‌عنوان مازادی بر نظام آمریکایی می‌داند. چیزی که از دل نظام بیرون آمده است، اما نظام قدرت دیدن آن را ندارد و باید آن را از بین ببرد. البته به‌گونه‌ای که انگار نه بخشی از او بوده و نه هرگز وجود داشته است. ژیژک به‌درستی می‌نویسد: «افق غایی اینک آخرالزمان رسیدن به این بصیرت است که چگونه قدرت مازاد خودش را به‌وجود می‌آورد، مازادی که باید طی عملیاتی که باید تقلیدی از آن چیزی باشد که علیه‌اش می‌جنگد، نابودش کند (مأموریت ویلارد برای کشتن کورتز در گزارش اداری وجود ندارد ـ چنان‌که ژنرالی که شرح مختصری از ویلارد می‌دهد می‌گوید: این اتفاق هرگز نیفتاده است.) به‌این ترتیب ما وارد قلمرو عملیات سری می‌شویم، قلمرو آنچه قدرت انجام می‌دهد بدون اینکه هیچ‌وقت آن را بپذیرد. و آیا این گفته درمورد فیگورهای امروزی که رسانه‌های رسمی به‌عنوان تجسم شر ریشه‌ای عرضه می‌کنند، صادق نیست؟ آیا این همان حقیقت پس پشت آن امر مسلم که بن‌لادن و طالبان به‌مثابه بخشی از جنبش چریکی ضد شوروی مورد حمایت سیا در افغانستان پابه‌عرصه نهادند، و حقیقت پس‌پشت این امر مسلم که نوریگا در پاناما

برای خود انتخاب کرده‌اند. این مبارزان کرد در نبرد با داعش در خط مقدم قرار داشتند و تلاش‌های فراوانی جهت شکست داعش در کوبانی و دیگر مناطق کردستان انجام دادند.

یک مأمور پیشین سیا بود، نیست؟ آیا نمی‌توان گفت که ایالات متحده‌ی امریکا در تمام این موارد با مازاد خود می‌جنگد؟ و این قبلاً درمورد فاشیسم نیز صادق بود؟» (اسلاوی ژیژک. ***به برهوت حقیقت خوش آمدید.*** ص ۳۵) براساس این نظر، کوبانی مازادی بر نظام جهانی نیست که سعی برود آن را نادیده بینگارند، بلکه آنچه در اینجا مازاد لاکانی است، داعش است که نظام یارای دیدن آن را ندارد. چه کسی نمی‌تواند این حقیقت ساده را نبیند که داعش مازاد تمامی دولت‌های منطقه‌ای و جهانی است؟ چه کســی می‌تواند انکار کند که برخی از دولت‌ها از جمله قطر، عربســتان، ترکیه، آمریکا و انگلیس مسبب تولد داعش هستند؟ همگی در مقطعی از زمان برای پیشبرد اهداف خویش شرایط ظهور داعش را هموار کردند. پس اینک داعش، این سرهنگ فراری از ارتش، تبدیل به مازادی شده است که باید از بین برود، البته به‌گونه‌ای که هیچ‌کس نتواند بفهمد که متعلق به نظام بوده اســت. از این‌رو اســت که هریک از کشــورهایی که خود عامل به‌وجود آمدن او بودند، وجــود او را به‌عنوان مازادی از خود انکار می‌کنند و از بین بردن آن را به دیگری، که هیچ نقشی در به‌وجود آوردنش نداشته است، محول می‌کنند. کردهای کوبانی بی‌تأثیرترین انسان‌ها دربه‌وجود آمدن داعش هستند.

غریزه‌ی مرگ فرویدی عامل مهمی در جهت رشد و بروز خشونت است. فروید به‌دقت وجود این غریزه و نتایج فعال شدن آن را بررسی می‌کند. اما فروید به مکانیسم تعالی [والایش] اشاره می‌کند، که می‌تواند غرایز نامناسب انسان را به امری مثبت و اجتماعی تبدیل کند. داعش محصول نظام و فرهنگی است که در آن راهکار و ابزار و امکانات مناســب در جهت تعالی غریزه‌ی مرگ وجود ندارد. منطقه‌ای با کم‌ترین امکانات فرهنگی، اقتصادی و سیاست دموکراسی‌خواه. ما در نقطه‌ای از جهان شاهد تولد داعش هستیم که دیکتاتورترین حکومت‌های جهان در آن هستند و نظام فرهنگی آن به شــدت سنتی و خشونت‌خیز است و رســانه‌ها کمترین توان و تلاش را برای ارتقای فرهنگی انجام می‌دهند. با این اوصاف دور نیست که داعش ظهور کند. هریک از کسانی که عضوی از داعش هستند چه بسا اگر در منطقه‌ای دیگر از جهان بودند تبدیل به قهرمانان ورزشی می‌شدند. فروید، یونگ را مثال بارز کسی که غریزه‌ی مرگ در او به‌شدت موجود بود، اما توانسته بود آن را تعالی دهد ذکر می‌کند.

همان‌طور که پیشــتر اشاره شــد، دفاع در کوبانی نه کاملاً دفاع از حیات برهنه

است و نه کاملاً یک دفاع ناسیونالیستی و ایدئولوژیک، بلکه ترکیبی از هر دو است. در برابر سؤالی که بختیار مطرح می‌کند مبنی‌بر اینکه چرا این روح ناسیونالیستی در زمان «انفال»[1] وجود نداشت؟ و چرا در شهرهایی که خود مرکز ظهور ناسیونالیسم کردی بودند، به این حد دفاع ناسیونالیستی را شاهد نیستیم، می‌توان به سخنی از ژیژک بازگشت. ژیژک می‌گوید: «...شاید ویژگی خاص واژه‌ها بتواند از این نظر راهنمای ما باشد: در زبان روسی برای آنچه (از نظر ما غربی‌ها) یک اصطلاح واحد است، دو واژه وجود دارد ــ یکی به‌معنای متعارف آن واژه اشاره دارد، دیگری به دلالت "مطلق" آن که بار اخلاقی دارد...» (ژیژک، **به برهوت حقیقت خوش *آمدید***، ص ۹۶) بدین معنی که مفاهیم همواره دارای دو نوع معنی هستند، یک معنی مطلق و یک معنی نسبی که وابسته به شرایط است. اینکه ما نبرد کوبانی را با عملیات انفال و یا با دیگر مناطق کردستان مقایسه کنیم، به این معنی است که در دام معنای مطلق از دفاع و ناسیونالیسم گرفتار شده‌ایم. به معنی این است که هنوز در بند زمان و مکان هستیم و نمی‌توانیم زمان را بدون گذشته و آینده در زمان حال درک کنیم. بختیار و مریوان باید بدانند، زمان و انسان نمی‌تواند در گذشته زندگی کند، نمی‌تواند در آینده باشد. اکنون زمان‌حال است و کوبانی در حال زندگی می‌کند. نادیده انگاشتن شرایط موجود در کوبانی نشان از عدم‌خوانش صحیح از این پدیده است. وجود ائتلاف جهانی ضدداعش، سخت‌گیری و ممانعت ترکیه از ورود آوارگان، ضعف دولت مرکزی در سوریه، وضعیت امروز کردستان و داشتن حکومت فدرال در عراق، حضور نیروهای مسلح احزاب کردی در کوبانی و ده‌ها عامل دیگر، همگی تفاوت امروز کوبانی و دوران انفال را به‌خوبی نشان می‌دهد. اگر امروز ایران همسایه‌ی کوبانی بود و اگر داعش نیز رژیم بعث صدام بود آیا چه تعداد مبارز در داخل مرزهای کوبانی باقی می‌ماندند؟

---

۱. **عملیات انفال**، عملیاتی در سال ۱۹۸۸ تا ۱۹۸۹ بود که در جریان آن نیروهای رژیم بعث عراق که به‌طور مستقیم از صدام حسین فرمان می‌گرفتند، بیش از ۱۸۲۰۰۰ کُرد عراقی را قتل‌عام کردند. بنا بر آمار تأییدشده، در طی عملیات هفت‌ماهه‌ی انفال از فوریه تا سپتامبر ۱۹۸۸، که تنها در استان‌های کرکوک، دیاله، نینوا و صلاح الدین، اجرا شد، بیش از ۳۰۰۰ روستا نابود و بیش از ۱۸۲۰۰۰ نفر مردم بی‌دفاع از سوی ارتش و ماموران امن و مخابرات عراق به قتل رسیدند. در همین راستا نیز شهرهای حلبچه، طویلا، خورمال، سید صادق، پینجوین، قلعه دیزه، سنگ‌سر، جوارتا، قلاچولان و ماوەت به‌تمامی ویران و از سکنه خالی شدند. استفاده از سلاح شیمیایی و کشتار حلبچه در جریان عملیات انفال روی داد.

نکته‌ای دیگر: آیا به‌کارگیری معادله‌ی ارباب و برده در این نبرد می‌تواند کار به جایی باشد؟ همان‌گونه که ژیژک درمورد نبرد غرب با بنیادگرایان اسلامی می‌گوید، ارباب کسی است که حاضر به ریسک کردن بر سر جان خود می‌شود و تا پای جان مبارزه می‌کند و تبدیل به ارباب می‌شـود، بنیادگرایان هستند و غرب بنا به گفته‌ی کالین پاول «جنگ بدون تلفات انسانی» نشان از بردگی غرب است. اما آیا استفاده‌ی بختیـار از صفت بردگی برای کوبانـی و ارباب برای داعش و دیگر تروریسـتان افراط‌گرای مذهبی می‌تواند حق مطلب را ادا کند؟ آیا این کوبانی نیست که تا پای جان مبارزه می‌کند؟ و آیا این داعش نیست که باکی از کشتن و کشته‌شدن ندارد؟ پس کدام‌یک را برده و کدام‌یک را ارباب بنامیم. آیا نمی‌توان ادعا کرد آنچه بختیار و نیز ژیژک ادعا می‌کنند، هرگز درمورد این نقطه از جهان صادق نیسـت؟ آیا بار دیگر پیاده نمودن تئوری‌های غربی در منطقه‌ای کاملاً شـرقی کاری اشتباه نیست؟ همان شرقی که ویتفوگل و مارکس زمانی ادعا داشتند ساختار آنها به‌گونه‌ای است که نظریات غرب درمورد آنها صادق نیست. در اینجا کشمکش نه میان دو برده و نه دو ارباب اسـت، کشمکشی میان دو ارباب ـ برده‌ی همزمان است. داعش اربابی اسـت که همواره برده باقی خواهد ماند و کوبانی بـرده‌ای که همواره ارباب باقی خواهد ماند.

می‌توان با استفاده از مفاهیم پیچیده و مبهم مدرن به تفسیر این پدیده پرداخت. همان روشـی که مدتی است تبدیل به ژسـت روشنفکری رایج شده و هرازگاهی در تفسیر پدیده‌های به‌شدت تراژدیک از آن استفاده می‌شود و بدون اینکه کم‌ترین کمکی به این مصائب داشـته باشد در انتزاع خود و در درون بازی‌های زبانی باقی خواهد ماند. می‌توان بر همان روش ادعا کرد، کوبانی «ژویسانس» ملت کرد است، ازآن‌رو که از دفاع بی‌نظیر مردم این شـهر هر کردی احسـاس لذت و سـرافرازی می‌کنـد و همزمـان درد جانکاهی از دیدن تصاویر مردم آواره و به قتل رسـیده و مظلـوم آن دارد و هیـچ توانی بـرای توصیف این دوگانگی خود نـدارد. می‌توان به‌سادگی داعش را «سـمپتوم» بیماری جهانی نامید؛ چیزی که هرازگاهی خود را به‌نمایش می‌گذارد و حالت افسـردگی و رعب‌ووحشـت در سـیمای این جهان به‌شدت بیمار می‌نماید. می‌توان «مازاد» بودن داعش را این‌گونه توجیه کرد؛ تمامی نظام‌هـا آن را انکار کرده‌انـد و برای از بین بردن آن تلاش می‌کنند، اما همزمان آن

را به‌عنوان بخشـــی از خود برای کنترل منطقه می‌دانند. می‌توان با استفاده از مفهوم به‌شدت دشوار «ریزوم» دلوزی تروریسم را پدیده‌ای جهانی دانست که هرگز قابل ازبین‌رفتن نیســـت و در هرکجا که آن را نابود کنیم در نقطه‌ای دیگر به رشـــد خود ادامه خواهد داد. می‌توان همچون ادموند برک خشونت شرقی را نوعی «خشونت مردانه» برای پرهیز و از بین بردن جهانی دانســـت که در آن داعیه‌ی مساوات میان زن و مرد در حال پیشـــرفت اســـت. همان جهانی که برک آن را لطیف و احساسی و به دور از خشونت می‌نامید. می‌توان مفهوم «بیگانگی» مارکس را در شدیدترین حالت خود در این نبرد مشـــاهده کرد. آنجا کـــه مارکس بیگانگی را امری می‌داند که موجب ناخرســـندی انـــسان از عمل خویش می‌گردد. می‌توانیم به تبعیت از نوام چامسکی از دو گونه ترور صحبت کنیم: ترور مشروع و ترور نامشروع یا خشونت واکنشـــی انگیزشی و خشونت کنشـــی. اما همچنان بحث بر سر این باقی است که این نوشـــته‌ها تا چه حد می‌توانند به ازبین‌رفتن خشونت کمک کنند؟ آیا اتهاماتی که به اســـلام و بنیادگرایی دینی در غرب زده شد از علل اصلی رشد بیش از بیش خشـــونت‌طلبی و ترور در این منطقه نبوده است؟ آیا اتهاماتی که از جانب عالمان دینی مبنی‌بر رواج بی‌بندوباری و به حاشـــیه رانده شـــدن اسلام و خطر نابودی آن که از تمامی تریبون‌های دینی شـــنیده می‌شـــود، دلیل دیگری بر گرایش جوانان به پیوستن به نیروهای داعش برای پاسداشت اسلام ناب نیست؟ آیا همان‌گونه که در برخی تحقیقات اخیر نشـــان داده شده است، رسانه‌های غربی و فیلم‌های اکشن و خشونت‌بار از پیش این نبرد را برنامه‌ریزی نکرده‌اند؟

در اینجا انســـان می‌تواند با شرکت‌کننده‌ای که در میزگردی درباره‌ی خشونت با حضور نوام چامســـکی، هانا آرنت، ســـوزان ســـونتاگ برگزار شده بود و هریک از آنها در پی بررســـی فلســـفی و هستی‌شناسی خشـــونت و ترور بودند، همراهی کند و بگوید: «...ظاهراً در اینجا قرار نیســـت کوچک‌ترین اشـــاره‌ای به ناکارآمدی روش‌های دموکراتیک در خلق فضای سیاســـی جدید شـــود. به‌هرحال خشـــونت موجود در گتوها یا در جماعت ویت‌کنگ از خلأ برنیامده است و بی‌شک ریشه در ساختارهای سیاسی آمریکا و ویتنام دارد. اما تازمانی‌که ما در اینجا مشغول اجرای نمایش و بازی‌های زبانی هستیم، نه خشونت در ویتنام متوقف می‌شود و نه آمریکا از نژادپرستی دست برمی‌دارد. باید بپذیریم که محکوم کردن زبانی خشونت کسانی

که اصلاً به اعتراض شما گوش نمی‌دهند، بی‌فایده است. آنها در انتظار شنیدن مواضع ما نایستاده‌اند.» (**ترور و تفکر**، تری ایگلتون و... ص ۱۰۶)

۲

در برخورد با ژیژک به نظر می‌رسد که بختیار علی و مریوان وریا هر دو باوجود ظاهر مخالف، در باطن یک رویکرد مشترک را اتخاذ کرده‌اند و آن مطلقیت است. مریوان ژیژک را فیسلوفی به تمامی منفی و مخرب برای تفکر شرقی می‌داند و معتقد بر این است که خوانش و اجرای نظریات ژیژک موجب بسط و تولد خشونت از نوع داعشی و القاعده‌ای می‌شود و تفاوتی میان ژیژک و سید قطب در رادیکالیزه نمودن و ترور و خشونت در میان گروه‌های مذهبی و سیاسی منطقه وجود ندارد؛ و درمقابل نیز بختیار با اتخاذ پذیرش مطلق ژیژک و ایده‌ها و نظرات او جهت انکار و خروج از نظام موجود، اعم از سرمایه‌داری و سوسیالیسم، راست‌گرا و یا چپ‌گرا، دینی و غیردینی، خوانش و مطالعه و اجرای نظریات او را راهکاری مفید در تغییر رادیکال می‌داند. بختیار به صراحت تمام می‌گوید: «امروزه پس از شکست مارکسیسم حزبی، فعالیت بر اساس مدلی که آن را در نظریات اسلاوی ژیژک در چارچوبی جدید [می‌توان یافت]، تنها راه برای زنده نگه‌داشتن روح طغیان و انقلاب و تصویر انسان به‌عنوان موجودی که می‌تواند امکان دنیای جدیدی را در خود داشته باشد، است.» (بختیار علی، ***آیا با لاکان می‌توان انقلابی بود***. نشر افراز، تهران ۱۳۹۳. ص ۸۵) و ما می‌بینیم که بختیار صحبت از «تنها راه» می‌نماید. تنها راه همیشه نشان از مطلقیت دارد. این دو برخورد با ژیژک حاصل تفکر توتالیتاریسمی و تک‌ساحتی است. تفکری که در آن تنها به مؤلف نگریسته می‌شود، مؤلفی که مدت‌ها پیش فوکو و رولان بارت اعلام مرگ او را نمودند و فوکو به‌درستی مؤلف را حاصل تفکر خدایی و اقتدار تام می‌دانست. در این میان اما، نه مریوان و نه بختیار هیچ‌کدام ارزشی به مخاطب و خواننده‌ی آثار ژیژک نداده‌اند. مدت‌هاست که در تئوری رسانه‌ها جایگاه مخاطب به‌عنوان کسی که خود در تفسیر اطلاعات نقش اساسی دارد به اثبات رسیده است و دیگر مخاطب را ابژه‌ای منفعل که تنها در برابر رسانه می‌نشیند و حرف‌به‌حرف آن را اجرا می‌کند، نمی‌دانند. امرزوه مخاطب خود عاملی جهت تفسیر و همانندسازی داده‌های اطلاعاتی و خوانش خود از آن است.

در ایــن میان اگر طریــق بینابینی را اتخاذ کنیم می‌توانیم به جنبه‌های مثبت و منفی ژیژک نظر داشته باشیم. سؤالی که می‌توان از بختیار علی پرسید این است که با آن نوع تفســیری که شــما از ژیژک ارائه داده‌اید و او را فیلسوف رهایی از نظام تلقی کرده‌اید، جایگاه برداشت کسانی نظیر مریوان وریا قانع در این میان چیست، آنهایی که (به قول شــما) نتوانسته‌اند ژیژک را به‌درستی بفهمند؟ اگر مریوان ــ که دارای دکترای علوم سیاســی است و در استکهلم مشغول به تدریس در دانشگاه معتبری است ــ چنین برداشت سطحی و نادرست (البته بنا به گفته‌ی شما) از ژیژک دارد، پس تکلیف دانشجویان سال اولی که به‌عنوان مُد کتاب‌های ژیژک را می‌خوانند چه خواهد بود؟ آیا آنها نیز همان تصور خشونت‌طلبی را از او نخواهند داشت؟ آیا آنان نیز در پی بازی کردن نقش کایزر شوزه به‌عنوان سوژه‌ی انقلابی نخواهند بود؟ آیا آنها می‌توانند بدون خوانش لاکان و هگل به همان برداشتی که شما از او رسیده‌اید و خود نیز اشاره کرده‌اید که بسیاری از فیلسوفان غربی نیز هنوز ژیژک را به‌درستی درک نکرده‌اند، برســند؟ بی‌گمان خیر. و این همان فراموش کردن مخاطب اســت که منجر به چنین نظریاتی درمورد ژیژک می‌شود. از طرف دیگر می‌توان از مریوان وریا هم ســؤال پرسید آیا نقش کسانی همچون بختیار علی به‌عنوان معرف و مبلغ ژیژک در این منطقه چه خواهد بود؟ کســان زیادی وجود دارند که ژیژک را نه به دلیل اینکه از دل نظریات او خشــونت بیرون بکشــند و با همان نگاه سطحی به او نگاه کنند، بلکه به‌عنوان فیلســوفی که در عرصه‌ی روانکاوی و فلسفه‌ای ایده‌هایی جدید دارد مطالعه می‌کنند. ژیژک هم می‌تواند مثبت باشد و هم می‌تواند منفی باشد و این آن چیزی است که بستگی به نگرش و خوانش مخاطب دارد.

در تئوری رســانه‌ها مابین فرستنده و گیرنده، مجاری تفسیرگر (رهبران افکار) زیادی وجود دارند، بختیار علی و مریوان نیز از این نوع مجاری تفسیرگر هستند. آنها می‌توانند نقش مهمی در شناســاندن ژیژک و دیگر فیلســوفان داشــته باشند. خواننده باید هر دو نگرش و رویکرد را در قبال ژیژک در نظر داشته باشد. وجود نظریات مختلف در قبال فلسفه موجب دور شدن از «انسان تک ساحتی» می‌شود.

همچنین علاوه‌بر ماهیت یک ایده و یک فیلسوف، آنچه که بیشتر می‌تواند مهم باشد، تأثیر و پیامد آن ایده برای مخاطبان و حالت به فعل درآمده‌ی آن ایده است. اینکه یک ایده خوب و یا بد باشــد، تنها زمانی می‌تواند مشخص شود که تأثیر آن

خوب یا بد باشد. آنچه از آرای یک نظریه‌پرداز برمی‌آید همواره همان نیست که او در نظر داشته است. مارکس هیچ‌گاه در پی پیاده کردن دیکتاتوری روسی و چینی و یا کاسترویی نبود، اما تاریخ به ما می‌گوید که این برداشت‌های نادرست حاصل تفکر و فلسفه‌ی مارکس است. آن تفکر نابی که در پی اجرای برابری و عدالت بود، منجر به ناعادلانه‌ترین و ظالمانه‌ترین نظام‌های سیاسی شد. آیا این گناه مارکس است؟ اگر برداشت‌هایی غلط از ژیژک بشود، نه گناه ژیژک و نه گناه خواننده است. پس چرا بختیار به دفاع از او برخواسته است؟ آیا این دفاع از ژیژک نوعی دفاع از خود نیست؟ (مریوان به این نکته اشاره دارد که بسیاری از نویسندگان به‌گونه‌ای افراطی از ژیژک نام می‌برند و این کاملاً روشن است که بختیار بیش از هر نویسنده‌ی دیگری در کردستان در پی بازخوانی ژیژک است و یا در پی انجام تعهد روشنفکری خود برای شفاف‌سازی و آگاهی‌بخشی به مخاطب است؟ هدف هرچه باشد، نباید این نکته را فراموش کرد که به قول لاکان: «مبنا را بر سوء تفاهم بگذارید. آنجایی که تصور می‌کنید فهمیده‌اید، مطمئن باشید نفهمیده‌اید.» (میترا کدیور، ***مکتب لکان***، تهران۱۳۸۸. ص ۷)

بختیار علی برای دفاع از ژیژک به رفع تناقضات موجود در فلسفه، ایده‌ها و سخنان او برمی‌آید و نتیجه می‌گیرد که دیدن تناقض و پارادوکس در نوشته‌ها و آثار او حاصل عدم درک درست و منطقی این آثار و همچنین عدم آشنایی با هگل و لاکان است. اما باید متذکر شد که همچنان تناقض وجود دارد و با تمام خوانش‌های مختلف از هگل و لاکان همچنان ژیژک در دام این تناقضات دست‌وپا می‌زند. رویکرد او در قبال ایران و جنبش‌های رادیکال در این منطقه حاکی از این تناقض است. البته وجود این تناقض‌ها دلیل بر ضعف فلسفه‌ی ژیژک نیست چراکه اساساً فلسفه محل تناقض است. دراین‌باره آلن بدیو بهتر از هرکس دیگری به‌درستی اشاره می‌کند که فلسفه چیزی است که بتواند در خود تناقض داشته باشد. «یک وضعیت زمانی فلسفی است، یا زمانی برای فلسفه موضوعیت می‌یابد، که به زور بین دو عنصری رابطه به‌وجود بیاورد که در کل، یا از منظر عرف یا افکار عمومی، هیچ رابطه‌ای با همدیگر نمی‌توانند داشت. وضعیت فلسفی قسمی مواجه است. مواجه‌ای بین عناصری که اساساً با هم ناسازگارند.» (آلن بدیو، فلسفه،سیاست... گزینش و ویرایش: مراد فرهاد پور و ....، ص ۵۹) بدیو در همان کتاب اشاره به

برخی وضعیت‌های فلسفی می‌کند که اساساً با هم متناقض هستند. پس لازم نیست مباحث و موضوعاتی که ژیژک درمورد آنها اظهارنظر می‌کند هماهنگ و یکپارچه باشد، چون دراین‌صورت او در وضعیت فلسفی قرار نگرفته است.

در پایان با اشاره به اینکه مترجم نیز در درجه‌ی نخست یک مخاطب است، به تمامی مخاطبان این کتاب و هر نوع کتاب دیگری پیشنهاد می‌کنم تا «مخاطب»ی باشند که اومبرتو اکو آن را توصیف می‌کند، مخاطبی که «فضای سفید متن را پر می‌کند» یا همان‌گونه که ریمون فدرمان می‌گوید «متن را لبریز از معنا می‌کند.» مخاطبی که تنها در انتظار مؤلف نیست که همه‌چیز را راست‌وپوست‌کنده در اختیار او قرار دهد، بلکه خود نیز به تحلیل و تفسیر می‌پردازد و در جریان خوانش، خود نیز مؤلف می‌شود. این انتظاری به‌جا از خوانندگان هر متنی است، به‌ویژه متنی از این دست که برخورد دو نوع نگرش را در آن شاهد هستیم. مخاطب فهیم و آگاه به‌خوبی می‌تواند تأویلگر و تحلیلگر باشد، اگر همواره دیدگاهی انتقادی داشته باشد.

کتاب‌شناسی مؤخره‌ی مترجم

بارت، رولان، *درجه‌ی صفر نوشتار*، ترجمه‌ی شیرین‌دخت دقیقیان، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸

بدیو، آلن، فلسفه، سیاست، هنر، عشق، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، صالح نجفی، علی عباس‌بیگی، انتشارات رخداد نو، ۱۳۸۹

ژیژک، اسلاوی، *به برهوت حقیقت خوش آمدید*، ترجمه‌ی فتاح محمدی، نشر هزاره سوم، ۱۳۸۵

مجموعه‌ی نویسندگان، *ترور و تفکر*، ترجمه‌ی امیر هوشنگ افتخاری راد، نادر فتوره‌چی، نشر چشمه، ۱۳۹۰

کدیور، میترا، *مکتب لکان*، انتشارات روزنامه‌ی اطلاعات، ۱۳۸۸

نمایه

چه چیز سبب ظهور خشونت و گروه‌های خشونت‌طلبی نظیر داعش در شرق می‌شود؟ ماهیت فلسفی و هستی‌شناسی این نوع از خشونت و این گروه‌های تروریستی که خشونت را به آخرین حد خود رسانده‌اند چیست؟ آیا عوامل خارجی در ظهور آن مؤثر بوده‌اند؟ آیا نظام‌های سیاسی منطقه به ظهور آن‌ها کمک کرده‌اند؟ تفاوت فاشیسم شرقی و فاشیسم غربی در چیست؟ ... و همچنین، روح دفاع قهرمانانه در کوبانی از کجا ناشی شده است؟ چه چیز موجب می‌شود، گروه کوچکی از مردم یک شهر دورافتاده‌ی مرزی در مقابله با داعش از ارتش سازماندهی شده‌ی یک کشور بهتر عمل نمایند و ماه‌ها در مقابل آن ایستادگی کنند؟

بختیار علی در مقالات موجود در این کتاب در پی پاسخگویی به این سوالات است...

حفاظت از محیط‌زیست و حیات‌وحش وظیفه‌ی همگانی است

ISBN: 978-964-213-276-8

۱۱۵۰۰ تومان